
Jean Leclercq
El amor a las letras
y el deseo de Dios
EDICIONES



EL AMOR A LAS LETRAS Y EL DESEO DE DIOS

EL PESO DE LOS DÍAS
70

JEAN LECLERCQ

EL AMOR A LAS LETRAS Y EL DESEO DE DIOS

Introducción a los autores monásticos de la Edad Media

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
2009

Cubierta diseñada por Christian Hugo Martín

Tradujeron Antonio M. Aguado y Alejandro M. Masoliver
sobre la segunda edición del original francés *Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge. L'amour des lettres et le désir de Dieu*

C/ García Tejado, 23-27 - E-37007 Salamanca / España
Tlf.: (34) 923 218 203 - Fax: (34) 923 270 563
ediciones@sigueme.es
www.sigueme.es

ISBN: 978-84-301-1700-0
Depósito legal: S. 521-2009
Impreso en España / Unión Europea
Imprime: Gráficas Varona S.A.
Polígono El Montalvo, Salamanca 2009

CONTENIDO

Presentación, de Óscar Lilao Franca 9

INTRODUCCIÓN: Gramática y escatología 15

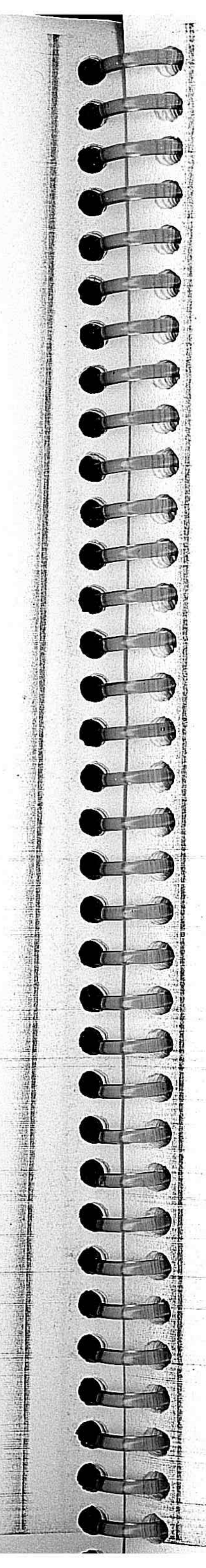
I. LA FORMACIÓN DE LA CULTURA MONÁSTICA 23
1. La conversión de san Benito 25
2. San Gregorio, doctor del deseo 43
3. El culto y la cultura 57

II. LAS FUENTES DE LA CULTURA MONÁSTICA 75
4. La devoción del cielo 77
5. Las letras sagradas 99
6. El antiguo fervor 121
7. Los estudios liberales 149

III. LOS FRUTOS DE LA CULTURA MONÁSTICA 195
8. Los géneros literarios 197
9. La teología monástica 243
10. El poema de la liturgia 295

EPÍLOGO: Literatura y vida mística 317

Índice de nombres 337
Índice general 347



PRESENTACIÓN

Óscar Lilao Franca

Cuando hace ya unos años estudiábamos filología española en la Universidad de Salamanca, no podíamos imaginar que uno de nuestros profesores, el de literatura medieval, nos fuera a recomendar con entusiasmo la lectura de un libro titulado *L'amour des lettres et le desir de Dieu: initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge*. Así nos fue citado y en el original francés lo leímos, pues desconocíamos que por aquel entonces ya existía una versión al castellano que, quizá porque su título se alejaba demasiado del original (*Cultura y vida cristiana: iniciación a los autores monásticos medievales*), no se reconocía como traducción de esa obra. Dicha edición castellana había sido publicada por Ediciones Sígueme en 1965.

El autor de este libro, el medievalista benedictino Jean Leclercq (1911-1993), ha dejado una producción bibliográfica inmensa, entre monografías y artículos, en los que ha estudiado la espiritualidad, la hagiografía, la liturgia y, en general, la historia religiosa –especialmente monástica– y cultural de la Edad Media, atendiendo también a aspectos muy concretos como, por ejemplo, las ideas del humor, la muerte, el matrimonio y la mujer en los escritos monásticos. En su haber figura también la recuperación y edición de multitud de textos medievales, entre los que destaca la edición crítica de las obras de Bernardo de Claraval. La variedad de fuentes y temas sobre los que Leclercq trata en sus publicaciones (históricos y literarios, sagrados y profanos) requería un método que abarcase disciplinas como la socio-lingüística, la psicología, la sociología o la iconografía[1].

1. De la amplitud de esta producción dan cuenta no sólo las bibliografías que se han elaborado de sus obras, sino también los artículos dedicados a comentar

Entre sus publicaciones se encuentran algunas obras en las que Leclercq presenta todo su saber en forma de síntesis y lo pone a disposición de un público más general. Es el caso del libro que nos ocupa, cuyo origen está en unas lecciones que impartió en Roma, entre los años 1955-1956, a un grupo de aspirantes a monjes. Fue publicado en 1957, con una segunda edición en 1963. Por tanto, sus destinatarios no eran –no son– especialistas, aunque no por eso pierde el libro ni un ápice de rigor. En efecto, *El amor a las letras y el deseo de Dios* «es un libro notable no sólo por su seducción literaria, sino por implicar una evocación de cierta literatura, posible sólo tras muchas horas de investigación y una sedimentación de los saberes adquiridos en ellas»[2].

Como el título indica, dos ejes vertebran la exposición: las letras y el deseo de Dios. Pues en verdad una de las características esenciales de la cultura monástica va a ser su carácter literario, la voluntad de expresarla con buen estilo, de fundamentarla en las leyes de la *grammatica*. Por ello, el libro dedica muchas páginas a la relación –no siempre armoniosa– de los monjes con la cultura clásica, al estudio de la Sagrada Escritura y de la patrística –de la que es considerada continuación en muchísimos aspectos–, a su formación literaria y, sobre todo, a los frutos que esta literatura va a ofrecer: la historia, la hagiografía, la predicación, los florilegios, la propia teología, hasta llegar al punto culminante de la vida claustral: la liturgia –síntesis de las artes–, enriquecida con la música y la poesía.

En lo que se refiere al deseo de Dios, a los aspectos del contenido, el objetivo de esta monografía es lograr una caracterización de la «teología monástica» –concepto que el autor acuñó y que sigue vigente en la historiografía[3]–, partiendo de la tesis de que es distinta de la teología escolástica, la pensada e impartida por el

sus aportaciones. A título de ejemplo, cf. la admirada semblanza de su persona e investigaciones realizada por Antonio Linage Conde, *Dom Jean Leclercq y las letras monásticas*: Studia monastica 34 (1992) 315-358.

2. A. Linage Conde, *Mis cartas de Dom Jean Leclercq*: Studia monastica 49 (2007) 307-340, la cita en 307.

3. Cf. A. Simón, *Teología monástica: la recepción y el debate en torno a un concepto innovador*: Studia monastica 44 (2002) 313-371; 45 (2003) 189-233.

maestro de escuela, cuyo ámbito de acción son las escuelas urbanas y las universidades. Estas dos teologías –que no cabe entender tampoco como bloques homogéneos, sin diferencias ni matices internos– se distinguen en su origen, su método y su finalidad, siendo la primera, según Leclercq, eminentemente contemplativa y experiencial. Dejar clara esta distinción es el objetivo de las páginas introductorias, donde se evoca a dos grandes figuras contemporáneas, Pedro Lombardo y Bernardo de Claraval; ellos representan esas orientaciones que dan lugar –en fórmula quizá algo exagerada del autor– a «dos medievos». Precisamente esta tensión espiritual, escatológica, hace que en la mayoría de los textos de los autores tratados aflore, por muy revestidos que estén de retórica y recursos literarios, una experiencia interior que les da sentido.

Leclercq se ocupa de uno de los dos medievos, dejando de lado tanto textos de carácter científico como autores de tendencia escolástica, reconociendo que el ambiente monástico y el universitario son complementarios, aunque no exentos de recelos mutuos, conflictos e incluso descalificaciones. Situando el origen y la formación de esta cultura monástica en el llamado «renacimiento carolingio», a partir del siglo VIII, el estudio se prolonga hasta el XII, verdadera edad de oro de esta teología.

Curiosamente, el mismo año en que aparece la primera edición de esta obra, salía a la luz otra monografía dedicada a los «otros», a los maestros de escuela, a los intelectuales. También en las páginas liminares su autor, el historiador medieval Jacques Le Goff, reconocía ser consciente, al delimitar su campo de estudio, de no evocar más que un aspecto del pensamiento medieval y de dejar fuera a otras «familias del espíritu», a otros «maestros espirituales»[4]. Ambas obras se complementan de manera perfecta.

La orientación eminentemente espiritual de esta teología se debe a que tanto en su formación como en sus fuentes la cultura monástica bebe esencialmente en la Biblia y en los padres de la Iglesia, de donde toma el lenguaje, el vocabulario, las imágenes y los acentos.

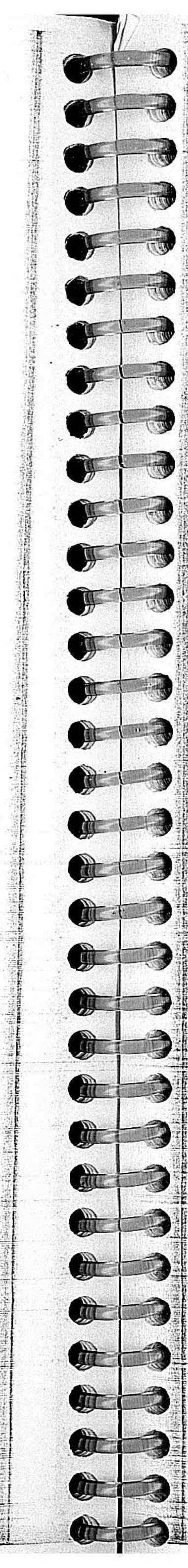
4. J. Le Goff, *Los intelectuales en la Edad Media*, Gedisa, Barcelona 1986.

La presente obra de Jean Leclercq ha pasado a formar parte de esos clásicos de la erudición, la crítica, la historia de la cultura que pueden leerse con tanta fruición como los textos originales que estudian o en los que se apoyan, y a los que permanentemente estimula a sus lectores a conocer.

La lectura de estos clásicos no redunda en la acumulación de una serie de datos fríos, sino que, como en una narración, nos sumerge en la aventura espiritual de una época, sin que este adjetivo quede limitado a su significado religioso, sino como sinónimo de búsqueda, la que en todos los tiempos los seres humanos han realizado a través del pensamiento, la escritura, las artes plásticas o la música.

Por este motivo, Ediciones Sígueme ha decidido reeditar este texto en su colección más abierta, «El peso de los días», en la que se reúnen obras de muy diversas procedencias culturales que pretenden reflejar los intereses y los logros de esa búsqueda.

EL AMOR A LAS LETRAS Y EL DESEO DE DIOS



INTRODUCCIÓN

GRAMÁTICA Y ESCATOLOGÍA

Literatura «pre-escolástica» y literatura «monástica»

Se habla, desde hace algunos años, de «teología monástica». ¿Reviste esa expresión alguna realidad? ¿Existe una forma de intelectualidad, que sea de un lado verdaderamente una «teología» y del otro «monástica», y no otra cosa? Para plantear desde este momento, a modo de entrada en materia, el hecho de una teología monástica, considerémosla en su apogeo, en el momento en que, habiendo alcanzado su punto álgido, se distingue más netamente de otra cualquiera, es decir, en el siglo XII.

No es necesario ya establecer la importancia del siglo XII en la historia doctrinal de la Edad Media. La descubrieron, bastante recientemente, en el siglo XX y durante los años que precedieron a la Primera Guerra mundial, Clemens Baeumker, Joseph de Ghellinck, Martin Grabmann y algunos otros, y fue más tarde defendida por maestros como Etienne Gilson, Artur M. Landgraf, Odon Lottin, y otros muchos. Hoy se admite que ese periodo jugó un papel decisivo en la preparación de la teología escolástica del siglo XIII, siendo así que se designa generalmente con el nombre de «pre-escolástica» (en alemán «Vorscholastik» o «Frühscholastik») todos los escritos doctrinales de la época inmediatamente anterior a la gran floración de la escolástica del siglo XIII, «alta escolástica» («Hochscholastik»), que precede, a su vez, a la «escolástica tardía» («Spätscholastik»). Y es cierto que todos los escritos del siglo XII prepararon los del siglo XIII. Pero lo hicieron de manera distinta, puesto que eran diferentes entre sí. Unos eran ya escritos escolásticos, que merecen, por tanto, el título de pre-escolásticos;

otros no lo eran en absoluto. De éstos se tratará aquí; existen, merecen considerarse en la historia doctrinal y literaria del siglo XII, y debe respetarse su carácter propio, inconfundible con el de los escritos escolásticos. Se trata de textos «no escolásticos» («ausserscholastiche»).

Podría, ciertamente, suscitarse aquí una polémica sobre las palabras. Sería necesario, en principio, ponerse de acuerdo previamente sobre la definición de escolástica. Sin embargo, se han formulado sobre ese punto distintas opiniones sin haberse llegado en absoluto a la unanimidad. Para Maurice de Wulff, por ejemplo, la palabra «escolástica» se aplicaba a un cuerpo de doctrina, y a un cuerpo de doctrina ortodoxo[1]; según esto, Siger de Brabante y los averroístas latinos no merecían ese título. Maurice de Wulff renunció en seguida a esa interpretación. Para Martin Grabmann, al contrario, la palabra «escolástica» se aplicaba no a una doctrina, sino a un método, y por eso tituló su gran obra, *Historia del método escolástico*[2]. Pero ese mismo método escolástico consiste, para unos, en la adopción de las tesis de Aristóteles –en cuyo caso, ciertamente no hay escolástica sino a partir del siglo XIII–; para otros, en la utilización del instrumento lógico forjado por Aristóteles, pero transmitido a la Edad Media por escritos como los de Boecio, en cuyo caso, no cabe decir que fueran ya escolásticos san Anselmo o Abelardo. Hoy día se admite más comúnmente que el método escolástico está caracterizado no por la utilización de Aristóteles, sino por los procedimientos escolares aplicados a la *sacra pagina*, y en especial por la *quaestio*; en consecuencia, son escolásticos ya los escritos de la escuela de Laón, a comienzos del siglo XII, y antes incluso las *quaestiones* disputadas acerca de la doctrina sagrada, desde el renacimiento de la antigua pedagogía, a partir de la época carolingia[3].

Esta noción de escolástica es la que aquí se tendrá en cuenta, ya que es la que corresponde al sentido obvio de las palabras y

1. No se la encuentra ya en la sexta edición de su *Histoire de la philosophie médiévale*.
2. M. Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode*, Freiburg i.B. 1911.
3. Cf. *infra*, 260.

permite distinguir los escritos escolásticos de los que no lo son. En efecto, un *escolástico* es, por definición, un maestro de escuela, es decir, alguien que enseña en una escuela. Y el caso es –y éste es el punto que se precisará más adelante– que se dan en la Edad Media y en el siglo XII dos clases de escuelas, escuelas de monjes y escuelas de clérigos. Las primeras se denominan «interiores», si se abren sólo para jóvenes destinados a la vida monástica, o «exteriores», si se admite otra clase de jóvenes. Salvo raras excepciones, se enseña en ellas el *trivium* y el *quadrivium*, o sea, las artes liberales, y no la doctrina sagrada.

Por lo general, los monjes adquirieron su formación religiosa no en una escuela, bajo un escolástico, por medio de la *quaestio*, sino individualmente, bajo la dirección de un abad, de un padre espiritual, por la lectura de la Biblia y los Padres, en el marco litúrgico de la vida monástica. De ahí, un tipo de cultura cristiana muy específico, cultura desinteresada, de tendencia «contemplativa». Las escuelas de los clérigos son muy diferentes. Situadas en las poblaciones, cerca de las catedrales, son frecuentadas por clérigos que ya están formados en las artes liberales por las escuelas rurales, parroquiales o monásticas, y se destinan a prepararles para su actividad pastoral, para la «vida activa». Es en las escuelas de clérigos donde nace la «teología escolástica», la teología de las escuelas, la que se enseña en las escuelas. Cuando los hombres del siglo XII hablan de «escuelas», dicen, por ejemplo, «ir a las escuelas», *ad scholas ire*, y entienden las escuelas urbanas y no las de los monasterios.

¿Quiere esto decir que los monjes carecen de teología? No, poseen una, pero no es la escolástica; es la teología de los monasterios, la «teología monástica». Los hombres del siglo XII tuvieron conocimiento claro de esta distinción. Puede traerse aquí un ejemplo del *Microcosmos* de Godofredo de San Víctor, escrito hacia 1185. Tras haber citado una opinión de Simón de Tournai, añade el victorino: «Sea como sea, abandonemos esta cuestión, que nada nos importa, a las disputas escolásticas, y traslademos nuestra atención a otra parte»[4]. Ese canónigo regular adopta aquí una reve-

4. G. de San Víctor, *Microcosmos* III, cap. 189, ed. P. Delhaye, Lille 1951, 210.

ladora actitud, distingue claramente lo que interesa a los escolásticos de lo que interesa a los religiosos de claustro, los *claustrales*.

Notemos bien que los medios monástico y escolástico no están habitualmente en oposición; presentan un abierto contraste, pero están en relación, es decir, se deben mucho uno a otro. Para recordarlo, basta con evocar los nombres de dos grandes teólogos: san Bernardo, el abad de Claraval, y Pedro Lombardo, el maestro de las *Sentencias*. Muy diferentes el uno del otro, fueron amigos. Falta ahora ilustrar esa distinción entre ambos medios culturales cristianos y, para no quedarse en consideraciones generales, presentaremos dos textos tomados de los teólogos que acabamos de citar.

El prólogo de Pedro Lombardo sobre san Pablo

En primer lugar, hemos de destacar la existencia de una redacción, recientemente descubierta, del prólogo de Pedro Lombardo a su comentario a las Epístolas de san Pablo[5]. El texto es distinto del prólogo hasta ahora conocido y editado[6]. El contenido es sustancialmente el mismo, pero sigue en mayor medida el «estilo oral», más cercano a la enseñanza real dada por Pedro Lombardo a sus discípulos en la escuela, siendo en este sentido más revelador del método de que aquí se trata.

Desde el principio, en fórmulas absolutamente impersonales, se introduce una clara distinción, seguida de una serie de ellas, a medida que se define cada uno de los términos y se proponen nuevas divisiones. Se indica el objeto: se trata de un saber («Sciendum quod...») que se alcanza por medio de la *quaestio*: «Quaeritur quare...». Las Epístolas de san Pablo son objeto así de una investigación semejante a la que podría realizarse a propósito de un documento histórico del todo diferente. Se abordan sucesivamente problemas de autenticidad, fecha, circunstancia, plan. Sobre cada uno de ellos se enuncian previamente las soluciones de los autores

5. *Les deux rédactions du prologue de Pierre Lombard sur les Epîtres de saint Paul*: Miscellanea Lombardiana (1957) 109-112.
6. PL 191, 1297.

anteriores, las *auctoritates*; a continuación, el maestro hace su elección entre ellas. De esa manera, el objeto del comentario y de su prólogo consiste en resolver problemas de historia objetiva. Las fuentes son los antiguos comentaristas: ante todo Pelagio, conocido bajo el nombre de san Jerónimo, y después Haymón; entre los contemporáneos destaca Gilberto de la Porrée. Ese texto de uno de los más grandes escolásticos del siglo XII es poco original, poco personal, siendo precisamente esto lo que le da todo su valor y lo que permite explicar su influencia en la tradición escolar.

El prólogo de san Bernardo a los «Sermones in Cantica»: contemplación, teología y poesía

Comparemos el prólogo de Pedro Lombardo con otro ejemplo de enseñanza escriturística, pero dada esta vez en un ambiente monástico. Se trata de escoger un texto que, por su objeto, sea paralelo a aquél y sirva también de introducción a un comentario. Leamos el primero de los *Sermones in Cantica* de san Bernardo. Ya las primeras palabras tienen un tono del todo diverso: «A vosotros, hermanos míos, es necesario deciros otra cosa que a los demás, a los mundanos, o en todo caso es necesario decirla de otra manera...». Y seguidamente desarrolla el mismo tema. Así, el discurso ha perdido su carácter impersonal. Alguien, en primera persona, se dirige a lectores u oyentes determinados y les ofrece una enseñanza idónea. ¿Quiénes son los destinatarios? No son seglares a los que se dirige la enseñanza de la fe apostólica tal como deben conocerla, sino hombres espirituales, que exigen la *doctrina spiritus*. Son de aquellos «perfectos» a los que, según san Pablo, debe hablarse sabiduría *–sapientiam loquimur–*; son hombres que habitualmente «se ocupan, desde hace tiempo, de las realidades celestiales», «hacen de ellas, día y noche, el objeto de sus meditaciones»; en una palabra, son contemplativos. Tienen el derecho y la necesidad de recibir una enseñanza doctrinal, una auténtica doctrina sagrada, o dicho de otro modo, una teología, aunque en función de una experiencia monástica, es decir, sencillamente, de una vida de fe vivida

en el monasterio. Esa teología supone en el que la enseña y en los que la escuchan un estilo de vida, una ascesis rigurosa, un «engagement»[7], como se dice hoy; se trata de una teología que aporta menos luces especulativas que un cierto gusto, una sabrosa manera de insertarse en la verdad y, para decirlo todo, en el amor de Dios.

Sirviéndose de imágenes tomadas de la sagrada Escritura, precisa Bernardo el método y el objeto de ese discurso contemplativo, *theoricus sermo*. No está en absoluto ordenado a la ciencia, sino a la espiritualidad; exige que se sobrepasen los medios racionales que puedan legítimamente aplicarse a la fe. Supone, por tanto, un don de Dios, una gracia personal en el que enseña y en los que escuchan. El que enseña es, ante todo, Dios; por tanto, es a él a quien hay que orar. En esa perspectiva, no hay teología sin oración, del mismo modo que no la hay sin vida moral y sin ascesis. Aquélla tendrá por resultado el provocar un cierto contacto con Dios, un profundo apego a Dios, ya que esos matices, entre otros muchos, quedan implicados en la palabra *affectus* que emplea aquí Bernardo. Añade, además, expresiones que evocan la atracción (*allicit*), la alegría y la dulzura. Ese «trabajo» no se hará sin esfuerzo; se tratará de una auténtica búsqueda (*investigare*), y de una búsqueda difícil (*inquirendi difficultas*). Mas la experiencia de la suavidad de Dios hará nacer el entusiasmo, que se desarrollará en forma de poesía, de himno. El *Cantar de los cantares* es la expresión, a la vez, de un deseo y de una posesión; es un canto, y un canto de amor que se escucha poniendo en ello todo el ser, cantándolo uno mismo. Sostiene y acompaña en ese caso los progresos de la fe de gracia en gracia, desde la vocación, la conversión a la vida monástica, hasta la entrada en la vida bienaventurada. Bernardo evoca los trabajos, las «luchas cotidianas», mas también la alegría de esperar los bienes prometidos, las recompensas futuras, palabras todas ellas que equivalen a Dios. Porque el Señor está en el punto de partida, en todas las etapas, al término, Él mismo es el Fin. La palabra maestra no es ya *quaeritur*, sino *desideratur*; no ya *sciendum*, sino *experiendum*. Bernardo no se cansa de insistir por medio de fórmulas, cuyo ritmo musical es de una elevada belleza, cuya densidad no cabe traducir: «Un cántico de esa clase sólo la unción lo profesa, y sólo la experiencia lo enseña. Los que tengan experiencia de ello, lo reconocerán. Los que no posean en absoluto esa experiencia, que ardan en el deseo no tanto de conocer como de experimentar».

7. Aun a riesgo de incurrir en barbarismo, preferimos conservar la locución francesa, que nos parece más significativa que cualquiera de sus equivalentes castellanas, las cuales no acaban de expresar aquí –así nos lo parece– su valor. Por otra parte, esta opción se ve respaldada porque el autor, creemos, ha querido precisamente conservar todo el valor del vocablo entrecomillándolo [N. del T.].

En este punto de la exposición, nos conduce Bernardo a las fronteras de la poesía. Pero es necesario terminar, y lo haremos con una alusión a la observancia monástica, como la que se encuentra en la conclusión del discurso, porque para describir esa tan ardiente, tan sincera elevación, utiliza un determinado género literario y se conforma con sus leyes. Es teólogo, mas por la perfección formal y por su cuidado de la composición, aparece como un literato. El género que aquí practica es un género esencialmente cristiano, tradicional en los Padres y en el monaquismo, el del sermón. Y siendo así que todo sermón bien construido comportará un exordio, un desarrollo y una conclusión, Bernardo se somete a todas esas exigencias. Y dentro de las normas que se ha impuesto, da muestras de una agilidad y una libertad que contrastan con las divisiones y subdivisiones que marcaban la trama del prólogo de Pedro Lombardo. Como el estilo, la enseñanza es personal: no es subjetiva, sino universal, tiene valor para todos, pero en tanto en cuanto cada cual constituye una única persona, comprometida en una experiencia espiritual que le es propia. Finalmente, en la medida en que Bernardo tiene fuentes o, en todo caso, modelos, no se trata ya de Pelagio, Haymón, Gilberto de la Porrée, sino de dos grandes doctores místicos, Orígenes y san Gregorio Magno.

Afición literaria y vida eterna

Esta simple comparación entre dos textos contemporáneos plantea ciertos problemas y orienta a la vez a su solución. Que haya en Pedro Lombardo una teología, es cosa que todo el mundo

reconoce. Mas ¿la hay en san Bernardo?; y en ese caso, ¿cuáles son sus caracteres? Su texto mismo sugiere la respuesta: consiste en conciliar dos elementos que parecen antinómicos, pero que se encuentran en casi toda la literatura monástica. Se reunirán de modo distinto según los autores y las épocas. Aparecen dentro del monaquismo diversas corrientes, diversos medios –benedictino y cisterciense, para citar solamente los de mayor importancia–, como hay diversas «escuelas» dentro de la escolástica –la de Laón difiere de la de Chartres–, y diferentes periodos; pero el caso es que esos dos elementos, cuya dosificación ha cambiado poco, son las constantes que aseguran la continuidad, la homogeneidad, de la cultura monástica. Son, de una parte, el carácter «literario» de los escritos monásticos, y su orientación mística de otra: enseñanza escrita más que hablada, pero bien escrita, de acuerdo con el arte literario, con la *grammatica*, que tiende a la unión con el Señor aquí abajo, en la bienaventuranza más tarde; está marcada por un deseo intenso, una continua tensión escatológica. Por ello, es difícil caracterizar con una palabra esa literatura y el estudio de que es objeto. Teología, espiritualidad, historia cultural, esas tres realidades no estuvieron en modo alguno separadas en la vida de los monjes, y no pueden disociarse. Así pues, el plan que parece imponerse en el estudio aquí emprendido consiste en discernir de manera concreta, a la luz de algunos ejemplos, lo que fueron el origen, el desarrollo, las constantes, de esa corriente cultural que liga a san Benito con san Bernardo y con sus hijos. Y el único objeto de estas páginas es el de aguijonear el deseo de leer a los autores monásticos.

NOTA DEL TRADUCTOR: A lo largo del libro, cuando no se menciona el nombre del autor en las obras o artículos citados en las notas a pie de página, se entiende que pertenecen al propio Jean Leclercq.

I

LA FORMACIÓN DE LA CULTURA MONÁSTICA

1
LA CONVERSIÓN DE SAN BENITO

La «vida» de san Benito: sus estudios, su huida

Dos series de textos han ejercido una influencia decisiva, constante y universal sobre el origen y desarrollo de la cultura monástica del Medievo occidental, y contienen en germen los dos componentes esenciales de esa cultura, gramática y escatología. Estos dos grupos de textos son, de un lado, los que se refieren a san Benito; de otro, los de un doctor de la Iglesia que le estuvo muy próximo en todos los sentidos, san Gregorio Magno. Es necesario, por tanto, interrogarlos sucesivamente. Nos darán ocasión de definir términos y recordar nociones, que serán necesarios en el curso de la exposición. Uno se introduce en el camino sublime que ha indicado san Bernardo, a través de modestos y austeros comienzos, *angusto initio*.

La tradición monástica de la Edad Media en Occidente se funda principalmente, en su conjunto, sobre textos que hacen de ella una tradición «benedictina»: la vida de san Benito, en el libro segundo de los *Diálogos* de san Gregorio, y la *Regla de los monjes*[1], que tradicionalmente se atribuye a san Benito. La primera es un documento rico en datos históricos y espirituales. No es éste lugar para intentar distinguir la parte de los hechos verificables y la de los motivos hagiográficos, ya que la presente investigación trata menos de la historia de san Benito que de su influencia en el ám-

1. Entre las varias versiones en castellano, cf. *Regla de los monjes*, Salamanca 2006 [N. del T.].

bito particular de las orientaciones culturales. Sobre este punto, desde el principio de la *Vida*, san Gregorio ha dejado un testimonio interesante, que será frecuentemente invocado por la tradición, y le sirve como de símbolo. En este texto del prólogo al libro segundo de los *Diálogos*, narra san Gregorio cómo el joven Benito abandonó Roma y la escuela, para llevar en la soledad una vida consagrada sólo a Dios[2]. De esa narración se desprende un cierto número de hechos. Para empezar, una conversión de san Benito, que no es menos importante que la de san Agustín ni menos rica en consecuencias, para hacernos apreciar su obra y su influencia. Como san Agustín, comenzó san Benito por hacer estudios, después renunció a ellos. Dos son las cuestiones que pueden plantearse aquí: ¿cuáles eran esos estudios?, ¿por qué renunció a ellos?

¿Qué estudiaba? Lo que entonces se enseñaba a los «hombres libres» o, como dice san Gregorio, los *liberalia studia*. Para los jóvenes romanos de la época, esa expresión se refería a la gramática, la retórica y el derecho[3]. Se han hecho muchas suposiciones sobre la edad que podría tener el joven Benito y, en consecuencia, lo que estudiaba[4]. ¿Llegó a estudiar derecho? Nada lo prueba; es todavía niño, *puer*, apenas ha «puesto un pie en el mundo». Probablemente, al menos estudió la gramática, esa *grammatica* de que trataremos más adelante. Poco importa, por otra parte, puesto que es la significación simbólica de la narración lo que aquí nos interesa. De cualquier modo, lo cierto es que pronto, asqueado por lo que ve y oye en el ambiente escolar, Benito lo abandona todo y huye de la escuela. ¿Por qué? No porque sean malos los estudios –algo que no se dice–, sino porque la vida de estudiante está llena de peligros morales[5]. Todo el resto de la vida de san Benito estará orientado a la búsqueda de Dios, perseguida en las mejores condiciones para ir a Él, es decir, en el alejamiento de ese mundo peligroso. Así pues, encontramos en germen, en la vida de san Benito, los dos componentes de toda la cultura monástica, los estudios experimentados, no despreciados, pero renunciados, sobrepasados, con la mirada puesta en el reino de Dios. Y la conducta de san Benito no constituye ninguna excepción, es normal en los monjes de la Antigüedad. La misma actitud se encuentra, por ejemplo, en san Cesáreo de Arlés: salido ocasionalmente del monasterio de Lérins, residía con una familia que le puso en relación con Julián Pomerio, «cuyo singular conocimiento del arte gramatical le hacía célebre en la región». Se deseaba que «la ciencia del siglo puliera en él la simplicidad monacal». Pero muy pronto renunció Cesáreo a la enseñanza de ese gramático, que era, no obstante, autor de una obra muy elevada *Sobre la vida contemplativa*[6]. Toda la tradición benedictina será, a imagen de la vida de san Benito, *scienter nescia et sapienter indocta*; recogerá la enseñanza de la docta ignorancia, vivirá de ella y la transmitirá, la recordará, la mantendrá presente sin cesar en la actividad cultural de la Iglesia, como una paradoja necesaria.

2. Cf. la edición de U. Moricca, Roma 1924, 71-72.
3. Cf. H. I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Paris 1948, 456 (versión cast.: *Historia de la educación en la Antigüedad*, Torrejón de Ardoz 2004).
4. El estudio más matizado es el de S. Brechter, *Benedikt und die Antike*, en *Benediktus der Vater des Abendländes*, München 1947, 141. Acerca de las escuelas en Roma en el siglo VI, cf. F. Ermini, *La scuola in Roma nel secolo VI*: Medio Evo latino (1938) 54-64.
5. El hecho ha sido subrayado por J. Winandy, *Benoit, l'homme de Dieu. Considérations sur l'hagiographie ancienne et moderne*: VS 86 (1952) 279-286.

La «Regla» de san Benito, que supone monjes letrados

Pasemos ahora a la *Regla* de san Benito. A propósito de ella pueden plantearse dos problemas: ¿cuál es la cultura de su autor?, ¿cuál es la que supone en sus discípulos, o la que les prescribe? Resulta difícil apreciar lo que debió de conocer el autor de la *Regla* para escribirla; por ello, no conviene exagerar ni minimizar su cultura. Además, respecto de su conversión, hay historiadores que han cedido a una u otra tentación; más aún, a propósito de casi todos los problemas de la cultura monástica surgen parecidas divergencias, cosa que no carece de interés. Se podrían poner de relieve, para poner en evidencia la cultura de san Benito, las fuentes

6. *Vita* 9, edición de G. Morin, *S. Caesarii Arelatensis opera* II, Maredsous 1942, 299-300.

de su *Regla*. Pero, puesto que a menudo cita de segunda mano de reglas anteriores, ese criterio no sería revelador. En suma, se distingue menos el autor de la *Regla* por la amplitud de sus conocimientos, que por la inteligencia con que los usa, por su sentido de la vida monástica y por los caracteres que a ésta imprime.

No es más fácil proponer una respuesta precisa y segura a la segunda cuestión: ¿qué cultura supone san Benito en el monje o exige de éste? También sobre este punto, es decir, sobre la actitud de san Benito hacia las letras y los estudios, se han expresado juicios diversos. Unos ven en el monasterio una especie de academia; otros anticipan que san Benito deja poco espacio al trabajo intelectual, y es cierto que no legisla en absoluto sobre el mismo, sin duda porque lo supone, mientras que reglamenta el trabajo manual según lo que permite o requiere el horario fijado. Hay, pues, también en este punto, divergencia entre espíritus por lo demás bien informados, ya que hay elementos en la *Regla* para justificar interpretaciones opuestas. Así pues, tenemos ya en la *Regla* un «problema acerca de los estudios», que intentaremos plantear a partir de la misma *Regla* y, seguidamente, por comparación con la enseñanza de un contemporáneo de san Benito, Casiodoro.

Distinguimos en la *Regla* los dos componentes que aparecían ya en la vida de san Benito, el conocimiento de las letras y la búsqueda de Dios. El hecho fundamental que se impone es el siguiente: una de las principales ocupaciones del monje es la *lectio divina*, que incluye la meditación, a saber, *meditari aut legere*. Es necesario, por tanto, en el monasterio, poseer libros, saber escribirlos, saber leerlos, aprender a hacerlo si se ignora[7]. No es seguro que hable san Benito de la biblioteca, ya que la palabra *bibliotheca*, que emplea tratando de los libros que en Cuaresma se leen, puede, en su pluma, significar la Biblia[8]. Pero san Benito supone, evidentemente, la existencia de una biblioteca, y bastante bien

7. Acerca de todo esto, se han reunido textos de san Benito ilustrados por testimonios contemporáneos, en el sugestivo estudio de M. van Aasche, *Divinae vacare lectioni*: Sacris erudiri 1 (1948) 13-14.
8. A. Mundó, *«Bibliotheca». Bible et lecture de carême d'après S. Benoît*: RevBén 62 (1950) 65-92.

provista, ya que cada uno de los monjes debe recibir, en Cuaresma, un *codex*; todos son invitados, al final de la *Regla*, a leer la Escritura, a Casiano y a san Basilio; se ha de poder leer en el refectorio, en el coro, ante los huéspedes.

Dado que para poseer libros es necesario, eventualmente, saber escribirlos, normalmente se considera que todos los monjes, salvo excepción, saben escribir. El abad y el cillerero deben anotar lo que dan y lo que reciben[9]; se conservan en los archivos documentos escritos[10]; una de las cosas que a los monjes se les exige es que soliciten permiso para escribir cartas; otra es que no posean en absoluto recado de escribir sin licencia[11]; es más, todos y cada uno deben recibir lo preciso para escribir[12]. Se supone que al menos algunos saben confeccionar libros, o sea, copiarlos, encuadernarlos, decorarlos incluso, y todo ellos con dos destinos diferentes. Sobre ese punto, las imprecisiones de la *Regla* se aclaran a la luz de otras reglas contemporáneas. Es necesario hacer libros, en primer lugar, para el monasterio; sin duda, podían recibirse como donación (casos así son conocidos), pero, por lo general, se copiaban en el monasterio mismo, como atestiguan de modo explícito muchas reglas de la época, y lo supone san Benito. Pero los libros se copiaban asimismo con el fin de venderlos al exterior. También esto se encuentra en reglas antiguas, con términos que se vuelven a encontrar en san Benito[13], donde no pueden sino tener el mismo sentido.

De igual forma, supone san Benito que los monjes no son iletrados. Aunque algunos sean incapaces de leer y estudiar, la mayoría, para poder hacer esas lecturas públicas y privadas que la *Regla* prescribe, debe saber leer, y eso presupone una escuela, donde se aprenda a leer y escribir. Efectivamente, no puede suponerse que, en el siglo VI, entraran todos en el monasterio sabiendo las primeras letras; san Benito prescribe «que se leerá» (*lega-*

9. *Regla de los monjes*, XXXII.
10. *Ibid.*, XXXII, LVIII, 19-20.29.
11. *Ibid.*, LIV, 1.
12. *Ibid.*, LV, 19.
13. *Ibid.*, LII.

tur ei) la *Regla* al novicio[14], como si pudiera darse el caso de que no haya podido leerla él mismo en el momento de su entrada en el monasterio, antes de haber aprendido a leer. «Leer» puede, desde luego, tener aquí el sentido de «comentar»: se le leerá la *Regla*, explicándosela. No se dice que se le enseñará a leer durante su noviciado. Mas, dado que hay niños que son ofrecidos al monasterio para quedarse en calidad de monjes, que por tanto habrán de saber leer y escribir un día, debe haber para ellos –y sólo para ellos– una escuela y, por consiguiente, también libros; asimismo puede conjeturarse con toda probabilidad que la biblioteca debe contener, aparte de la Escritura y los Padres, obras elementales de gramática: un Donato, un Prisciano, un Quintiliano, y algunos escritores clásicos. Las tablillas y el estilete de que trata el capítulo LV, 19, son igualmente material destinado para la escuela, tanto, al menos, como para el *scriptorium*.

La «lectio» y la «meditatio»

Si es preciso saber leer, es ante todo para poder dedicarse a la *lectio divina*. ¿En qué consiste ésta? ¿De qué modo se lee? Para comprenderlo, hay que recordar el sentido que en san Benito tienen y conservarán, a lo largo de la Edad Media, las palabras *legere* y *meditari*. El hecho que expresan explicará uno de los datos más característicos de la literatura monástica medieval, el fenómeno de la reminiscencia, del que deberá hablarse más adelante. A propósito de la lectura, se impone aquí una constatación fundamental: en la Edad Media, como en la Antigüedad, se lee normalmente no como hoy, sobre todo con los ojos, sino con los labios, pronunciando lo que se ve, hablándolo; y también con los oídos, escuchando las palabras que se pronuncian, oyendo, como entonces se decía, las *voces paginarum*. El lector realiza una verdadera lectura acústica: *legere* significa al mismo tiempo *audire*, pues no se comprende sino lo que se oye. Ciertamente, la lectura silenciosa o en voz baja no es desconocida –se la designa con expresiones como *tacite legere* o *legere sibi* (san Benito) y *legere in silentio* (san Agustín), en contraposición con la *clara lectio*–. Sin embargo, lo más frecuente es que cuando *legere* y *lectio* se emplean sin especificación, designen una actividad que, como la escritura o el canto, ocupan totalmente al cuerpo y al espíritu. A ciertos enfermos que tenían necesidad de moverse, recetaban los médicos antiguos la lectura, considerada como un ejercicio físico en el mismo sentido que el paseo, la carrera o el juego de pelota[15]. El hecho de que se escribiera a veces en alta voz, dictándose a sí mismo o a un secretario el texto que se redactaba o reproducía, explica buen número de «variantes acústicas» de los manuscritos del Medievo[16]. Son bien conocidos los testimonios de la Antigüedad clásica, bíblica y patrística relativos a la lectura en alta voz[17], por lo que será suficiente recordar aquí algunos tomados de la tradición monástica.

14. *Ibid.*, LVIII, 9.

Así, cuando san Benito recomienda que, durante el tiempo en que los monjes «reposan en silencio sobre su lecho», el que quiera leer lo haga de modo que no moleste a los demás, considera la lectura un peligro para el silencio[18]. Cuando Pedro el Venerable estaba acatarrado, no sólo no podía tomar la palabra en público, sino que tampoco podía hacer su *lectio*[19], y Nicolás de Clairvaux constataba que tras una sangría, no tenía suficientes fuerzas para leer[20]. Así pues, la gesticulación laríngeo-bucal no estaba disociada del trabajo de los ojos, sino que se acompañaba espontáneamente de un movimiento de los labios; razón por la cual la *lectio divina* necesariamente se convertía en una lectura activa.

15. F. di Capua, *Osservazioni sulla lettura e sulla preghiera ad alta voce presso i antichi*: Rendiconti della Accademia di archeologia, lettere e belle arti di Napoli, nueva serie 28 (1954), 59-62.
16. H. J. Chaytor, *The medieval reader and textual criticism*: Bulletin of the John Rylands Library (1941) 49.
17. J. Balogh, *Voces paginarum. Beiträge zur Geschichte des lauten Lesens und Schreibens*: Philologus (1927) 83 y 202.
18. *Regla de los monjes*, XLVIII, 5
19. *Pierre le Vénérable*, Saint-Wandrille 1946, 27.
20. Cf. PL 202, 491. *La spiritualité de Pierre de Celle* (1115-1183), Paris 1946, 21-22.

De hecho, la *lectio* se aproximaba a la *meditatio*. Este último término es importante, ya que la práctica que encierra determinará en gran medida la psicología monástica aplicada a la sagrada Escritura o a los Padres. Las palabras *meditari* y *meditatio* tienen una significación muy rica. En la tradición monástica conservan a la vez los sentidos profanos que tenían en la lengua clásica y los sentidos sagrados que de la Biblia tomaron; y esos diversos sentidos se completan entre sí, puesto que si se ha preferido a otras la palabra *meditatio* en las versiones bíblicas y la tradición monástica, ello se debe a que era idónea, dada su significación original, para encajar con las realidades espirituales que se quería expresar.

En el lenguaje profano, *meditari* quiere decir, en general, pensar, reflexionar, tal como *cogitare* o *considerare*; pero, más que esto último, implica con frecuencia una orientación de orden práctico, incluso de orden moral: se trata de pensar en una cosa con vistas a su posible realización, es decir, prepararse a ella, prefigurarla en espíritu, desearla, realizarla en cierto modo por adelantado, ejercitarse, en fin, en ella[21]. Por consiguiente, se aplica el vocablo a los ejercicios corporales y deportivos, a los de la vida militar, al ámbito escolar, al de la retórica, de la poesía, de la música; a la práctica, por último, de la moral. Ejercitarse así en una cosa, pensándola, es fijarla en la memoria, es aprenderla. Todos esos matices se encuentran en el lenguaje de los cristianos, pero entre ellos se emplea, por lo común, la palabra a propósito de un texto –la realidad que designa se ejerce sobre un texto–, y ese texto es el texto por excelencia, el que se denomina, por antonomasia, la Escritura, o sea, la Biblia y sus comentarios. Efectivamente, es a través de antiguas versiones bíblicas de la Vulgata por donde se introduce la palabra en el vocabulario cristiano y, especialmente, en la tradición monástica, en la que conservará siempre los nuevos matices que le ha dado la Biblia[22]. Traduce, por lo general, la

21. Textos en *Thesaurus linguae latinae*, sub voce. Cf. también *infra*, 101.
22. E. von Severus, *Das Wort «Meditari» im Sprachbuch der Heiligen Schrift*: Geist und Leben 26 (1953) 365; *Das Wesen der Meditation und der Mensch der Gegenwart*: Geist und Leben 29 (1956) 109-113; H. Bacht, *Meditation in den ältesten Mönchsquellen*: Geist und Leben 28 (1955) 360-373.

palabra hebrea *hagá* y, como ésta, quiere decir fundamentalmente aprenderse la Torá y las palabras de los Sabios, pronunciándolas generalmente en voz baja, recitándoselas a uno mismo, como murmurándolas. Es lo que nosotros llamamos «aprender de memoria», y que debiera mejor decirse, según los antiguos, «aprender de corazón mediante la boca», ya que a través de ésta se «medita la sabiduría»: «Os iusti meditabitur sapientiam». En ciertos textos no se tratará más que de un «murmullo» reducido al mínimo, de un murmullo interior, puramente espiritual; pero siempre se supone, al menos, la significación primera, pronunciar las palabras sagradas, para grabárselas en la memoria. Se trata a la vez de una lectura acústica y del ejercicio de la memoria y de la reflexión a que aquella antecede (hablar-pensar-acordarse, son las tres fases necesarias de una misma actividad; decir lo que uno piensa y repetírselo es lo que permite fijarlo en la memoria). En la tradición cristiana, como en la rabínica, no cabe meditar otra cosa que un texto; y puesto que ese texto es la palabra de Dios, la meditación es el complemento necesario, casi el equivalente, de la *lectio divina*. De acuerdo con el vocabulario moderno, se puede meditar «en abstracto»: pensemos en las *Méditations* de Descartes, o en determinados libros de devoción, donde «meditar sobre los atributos divinos» quiere decir pensar en ellos, suscitar en uno ideas acerca de los mismos. Para los antiguos, meditar es leer un texto y aprendérselo «de memoria», en todo el sentido de la palabra, es decir, poniendo en ello todo el ser, el cuerpo, pues lo pronuncia la boca, la memoria lo fija, la inteligencia comprende su sentido, la voluntad aspira a ponerlo en práctica.

Ya se ve que esta actividad fundamental de la vida monástica se realiza por medio de la literatura. Para la mayoría de los monjes, un texto es el primer instrumento de las buenas obras, aquél que les permite la lectura meditada de la palabra de Dios; y tal cosa será fecunda en consecuencias en el campo de la exégesis monástica, orientada, en su totalidad, hacia la vida, no hacia el conocimiento abstracto. De eso trataremos más adelante. Con todo, ya desde ahora aparece clara la importancia de las letras y de las actividades psicológicas que de ellas se originan en razón de la lectura y la me-

ditación, y ello desde los inicios de la tradición benedictina. No hay vida benedictina sin literatura. No se trata de que la literatura sea un fin, incluso secundario, de la vida monástica, sino que es condición para ella. Con el fin de entregarse a una de las principales ocupaciones del monje, es necesario conocer, aprender y, para algunos, enseñar la *grammatica*.

El estudio de la gramática en san Benito

¿En qué consiste la gramática? Con el fin de comprender la idea que de ella se hacían los antiguos, bastará citar dos testimonio, uno pagano y otro cristiano[23]. Decía Quintiliano que esta palabra, de origen griego, equivale en latín al término *litteratura*; por su parte, Mario Victorino, citando a Varrón, precisaba: «El arte gramatical, que nosotros denominamos literatura, es la ciencia de las cosas que dicen los poetas, los historiadores, los oradores. Sus principales funciones son: escribir, leer, comprender y probar». Así, la gramática es el primer escalón y el fundamento de la cultura general, y los dos términos sinónimos de *grammaticus* y *litteratus* designan a una persona «que sabe leer», lo que equivale no sólo a descifrar las letras, sino a entender los textos. Entre los romanos de la época clásica –como claramente ha demostrado Marrou–, la gramática es «un verdadero análisis lógico de las categorías del entendimiento»[24]. Uno se entrega a ello a propósito del texto de los grandes escritores. El análisis y explicación de los autores se hace con ocasión y por medio de una lectura atenta y, por así decir, «expresiva». Expresar un texto, darle todos sus matices recitándolo, es probar que se lo ha entendido bien. En tiempos de san Benito, dicha enseñanza es elemental, o sea, busca satisfacer necesidades inmediatas; más aún, antes que posibilitar el leer a los grandes autores y escribir en su estilo, pretende conocer la Biblia, o al menos el salterio, a ser posible de memoria. En la época merovingia, esa enseñanza se reducirá casi a los

23. Estos textos y otros son citados en *Thesaurus linguae latinae*, sub voce.
24. H. I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, 372.

salmos; en lugar de empezar por el análisis gramatical de las letras, después de las sílabas, a continuación de las palabras y por fin de las frases, intenta poner al niño inmediatamente en contacto con el salterio, donde aprenderá a leer versículos y después salmos enteros[25]. Pero nada prueba que ya fuera así cuando se escribió la *Regla de los monjes*, y sigue siendo verdad que, para san Benito, como para todos los legisladores monásticos de su tiempo, el monje debe poseer el conocimiento de las letras y una cierta erudición doctrinal. En la escuela profana, los *auctores* que se estudian, y sobre todo los poetas, están plagados de mitología; de ahí el peligro que reviste para los cristianos esa lectura, necesaria no obstante. En la escuela monástica, se aplica de una manera especial, pero no exclusivamente, a la Escritura y a sus comentarios. Así pues, la escuela monástica presenta, por su parte, rasgos de la escuela clásica, en razón del método tradicional de la *grammatica*, y de la escuela rabínica, en razón del texto sobre el que se ejerce ese método en cierta medida. Por lo demás, la educación no está de ningún modo separada del esfuerzo espiritual. Incluso desde este punto de vista, el monasterio es verdaderamente una «escuela del servicio del Señor», *dominici schola servitii*.

En efecto, el objeto mismo de la vida monástica es la búsqueda de Dios. Para quien conozca la *Regla* de san Benito, está claro que la vida monástica no tiene otro fin: *quaerere Deum*. Para alcanzar la vida eterna, de la que tantas veces habla san Benito como del único fin que importa, es necesario desprenderse de todas las preocupaciones del presente, entregándose, en el silencio y el alejamiento del mundo, a la oración y la ascesis. Cada una de las actividades del monje, comprendida la literatura, no puede tener más que una orientación espiritual. Para justificar todas sus acciones son invocados con frecuencia los motivos escatológicos. Si, por ejemplo, obedece el monje, es «porque desea progresar

25. P. Riché, *Le Psautier, livre de lecture élémentaire, d'après les Vies des saints mérovingiens*: Études mérovingiennes (1953) 253-256. Sobre la enseñanza de la escritura, B. Bischoff, *Elementarunterricht und probationes pennae in der ersten Hälfte des Mittelalters*, en *Classical and mediaeval studies in hon. E. K. Rand*, New York 1938, 9-20.

hacia la vida eterna». Para san Benito, la vida monástica es del todo desinteresada, es decir, se ordena por entero a la salvación del monje, a su búsqueda de Dios, no a un fin útil o social cualquiera, del que no habló nunca. La *conversatio* del monje supone una *conversio* parecida a la de san Benito, la cual obliga a renunciar a todo para agradar sólo a Dios. En este sentido, la organización de la vida monástica está dominada por la preocupación de salvar un cierto ocio espiritual, de lograr una determinada disponibilidad para sacar provecho de la oración en todas sus formas y de alcanzar, en definitiva, una auténtica paz contemplativa[26].

Los estudios en Casiodoro

Todo esto parece evidente. Pero para apreciar mejor esa concepción monástica heredada de la tradición monástica anterior y destinada a orientar por sí sola la historia posterior, puede ser útil compararla con la de un contemporáneo de san Benito: Casiodoro. Cierto es que no cabe establecer un paralelo exacto entre la *Regla de los monjes* o de san Benito y las *Instituciones* de Casiodoro, como si se tratara de dos textos del mismo género –uno es una regla monástica y el otro un programa de estudio para monjes–. Mas cada uno de ellos, aunque desde distinto punto de vista, nos informa suficientemente sobre la vida y las preocupaciones de los monjes, siendo posible confrontarlos. Propiamente, el monasterio de Vivarium no es una comunidad intelectual, sino un lugar donde uno se entrega a la oración y al trabajo[27]. Aunque la dote recibida de su fundador no lo haga necesario para asegurar la subsistencia de los monjes, está previsto el trabajo manual; consiste sobre todo en las *artes* y, entre ellas, en primer lugar, la copia. En este punto, puede que el monasterio de Casiodoro no sea muy diferente del de san Benito, pero se nota perfectamente

26. Cf. la matizada exposición de H. Dedler, *Vom Sinn der Arbeit nach der Regel der Heiligen Benedikt*, en *Benediktus der Vater des Abendländes*, 103-118.
27. Lo ha señalado con justicia M. Cappuyns, *Cassiodore*, en DHGE XI, 1359-1360.

que el animador de Vivarium, aun participando de la vida de los monjes, organizándola, dirigiéndola incluso, no es monje ni piensa como tal; no ha tenido nunca vocación y le falta, además, esa experiencia. Al no haber experimentado esa radical conversión, que a propósito de san Benito describe san Gregorio, toda su obra se resiente de ello. Basta, para darse cuenta, recorrer las *Instituciones* que escribió para sus monjes[28]. Quiso que sirviesen de introducción al estudio de las Escrituras y, subsidiariamente, al de las artes liberales. Por eso, se dividen en dos libros, de los que el primero trata de las «letras divinas» y el segundo de las «letras mundanas». El tratado *Sobre la gramática* debe ser su complemento, y Casiodoro recomienda su lectura.

En el prefacio anuncia que su monasterio debe realizar ese proyecto de *schola christiana*, que las guerras le han impedido hasta entonces llevar a cabo. Y se deben aprender en ella dos cosas: «Conquistar la vida eterna», lo que está igualmente en la base de la vida monástica en la *Regla* de san Benito, y también enseñar a los fieles a hablar correctamente, de lo que san Benito no hace mención. A lo largo de todo el tratado, ambos elementos se asocian continuamente. Casiodoro menciona, por ejemplo, «las divinas Escrituras y las letras del siglo». Para en otro lugar añadir: «No sólo la salvación del alma, *sino también* la erudición profana». Esa forma disyuntiva resulta reveladora. Y aunque se citan los estudios en segundo lugar, se encuentran casi en el mismo plano que la vida espiritual. En otro sitio, se trata todavía de una y otra disciplina (*utrasque doctrinas*). Dado que la «ciencia profana» se adquiere por la lectura de textos correctos, se exige que se escriban y que se corrijan los defectuosos. El conocimiento profundo de la ortografía y la gramática es, pues, de primera necesidad. De ahí todo ese programa de estudios religiosos y profanos, considerados como inseparables unos de otros. Para los segundos, se inspira Casiodoro en el maestro pagano Amonio de Alejandría y pone los cimientos de la distinción medieval entre el

28. Casiodoro, *Instit.*, edición de R. A. B. Mynors, *Cassiodori Senatoris Institutiones*, Oxford 1937.

trivium, que abrazará el ciclo de los estudios literarios, y el *quadrivium*, o sea, el ciclo de los estudios científicos[29]. Casiodoro enseña a corregir los textos; cita a Virgilio y a los gramáticos, y el *Periermenias* de Aristóteles. Es innegable que insiste más de una vez en los valores espirituales: alaba la *lectio divina*, que designa con la misma expresión que san Benito y los Padres, que son los comentaristas por excelencia de la Escritura. Sin embargo, a diferencia de san Benito, pone el acento sobre la ciencia, sobre la corrección de los textos, sobre el aspecto literario de los estudios sagrados[30]. En él, la meditación parece revestir un carácter más intelectual que en san Benito; debe llevarse a cabo con «una atención llena de curiosidad»[31]. Aconseja a los monjes, para aprender a cuidar de su salud, leer a Hipócrates y Galeno. Todo ello es útil y legítimo, pero extraño a san Benito.

Al principio del libro segundo, declara que ahora va a ocuparse de las lecturas profanas, habiendo tenido por objeto el libro precedente las lecturas sagradas; y ello, a pesar de haberse ocupado ya mucho de gramática y otras disciplinas. Mientras san Benito se contenta con suponer la existencia de un *scriptorium*, Casiodoro habla explícitamente de ello, y dispone el inventario de la biblioteca, que incluye numerosos comentarios bíblicos y relativamente pocos de obras profanas. Pero san Benito no había creído tener que enumerar ni unos ni otros. Una de las finalidades del monasterio de Vivarium es servir a la ciencia cristiana. Casiodoro quiere formar en él profesionales de la enseñanza, *professos doctores*, capaces de difundir, por medio de escritos, la buena doctrina. Nada de eso es objeto de la menor alusión en san Benito. En estos dos fundadores de monasterios se acentúan fines y realidades diversos. El monasterio de san Benito es una escuela del servicio divino, y no es más que esto. Y sin duda esa orientación esencial y válida siempre, esa ausencia de prescripciones precisas en materia de ins-

29. P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris 1943, 340 y 326.
30. M. Cappuyns, *Cassiodore*, 1404.
31. «Curiosa vobis intentione meditandi sunt», Casiodoro, *Instit.*, I, XVI, 3 (edición de Mynors, 53); cf. *ibid.*, I, praef., 7, sobre la meditación como ejercicio escolar (Mynors, 7).

trucción, esa amplitud, el lugar que se da a la discreción y adaptación, es lo que ha asegurado la perennidad de la *Regla* de san Benito, mientras que un programa de estudios como el de Casiodoro ha caducado necesariamente bastante pronto.

En el estado actual de las investigaciones, resulta difícil ponderar en qué medida haya tenido influencia Casiodoro. Parece ser que, en los catálogos de las bibliotecas medievales, se encuentran con más frecuencia sus comentarios sobre los salmos que sus *Instituciones*. Tampoco son muy citadas en los textos posteriores. Alcuino les debe gran parte de su tratado *Sobre la ortografía*[32]. Pero los monjes anglosajones, que originaron la renovación pedagógica de la época carolingia, prefirieron, en conjunto, ir directamente a las fuentes, como si les hubiera parecido insuficiente ese programa que consistía en saber de todo un poco. Más tarde, cuando un Pedro el Venerable utiliza, sin citarlo, un pasaje de las *Instituciones*, no se refiere a Casiodoro como a una autoridad en materia monástica, ni tampoco en materia de estudios[33]. Casiodoro no entró en la tradición monástica como san Antonio, Orígenes, san Jerónimo, Casiano; de hecho, ha quedado aislado: ni se le propone como modelo, ni se le nombra siquiera. Nadie se inspira en su doctrina monástica; se le piden a veces nociones, pero no orientaciones; se apela a su ciencia, no a su ideal.

Vivarium es un «monasterio-escuela». El monasterio de san Benito no es más que un monasterio. Posee escuela, pero nunca ha hablado de ella, y no modifica en nada el ideal monástico. Forma parte no de ese ideal, sino de su realización, como un medio susceptible de modificación, de hacerse más o menos importante, sin que el ideal sea tocado. Casiodoro entra en los detalles de la organización de los estudios, y aun de todo lo demás, en la vida de su monasterio. San Benito, por su parte, da orientaciones que conservarán siempre y en todo lugar su valor, tanto en el campo de la cultura como en los demás, y en cuyo interior siguen siendo posibles grandes cambios. Exige solamente que se man-

32. A. Marsili, *Alcuini de ortographia*, Pisa 1952, 14-77.
33. Cf. *infra*, 198; también Casiodoro, *Instit.*, I, 30 (ed. de Mynors, 75-77).

tengan las constantes siguientes: por un lado, son necesarias las letras y, por lo general, el monje no vive sin ellas; pero, por otro, no forman parte de su vocación, de su ideal, ni del ideal del monasterio. No son más que un medio necesario, presupuesto, siempre subordinado a la búsqueda de Dios[34].

Sentido del problema de los estudios monásticos

Podemos ahora concluir que no se encuentra en la *Regla* de san Benito juicio alguno de valor, ni favorable ni desfavorable, sobre las letras y el estudio de las mismas. Los únicos valores sobre los que se carga el acento son los de la vida eterna; la única realidad sobre la que se emite un juicio desfavorable es el pecado. El estudio se ordena como un medio, uno más entre otros, para la vida eterna. San Benito no considera útil iniciar en él a los monjes, no es esa su función. En este terreno, como en tantos otros, se tomarán, en cada época y en cada país, los medios de formación, los *instrumenta studiorum*, que existan. No hay *ratio studiorum* benedictina; existe un programa espiritual y, por ese motivo, se ha planteado a veces la cuestión de los estudios monásticos. Parece normal incluso que, en todos los ambientes donde permanecen vivos los valores monásticos, se plantee ese problema de uno u otro modo. En otras formas de vida religiosa, ese problema no existe –una *ratio studiorum* puesta a punto en los comienzos de la Orden y revisada de tiempo en tiempo, basta para suprimirlo–. En el monaquismo, por el contrario, si se da un problema es porque no existe una solución sencilla, inventada de una vez por todas, y que no sería necesario sino aplicar de acuerdo con unas normas. Esa solución debe, en cambio, ser reencontrada, reinventada, rejuvenecida, de forma viva y espontánea, para cada época y cada ambiente, para cada monasterio, para cada monje.

34. Parecida conclusión ha sido formulada por D. Knowles: «Saint Benedict wished his monks to work because he knew that the normal man could not always be either reading or praying, but to attribute to him any purpose of using his institute as a great economic or social or intellectual or even apostolic force would be neither spiritually nor historically true», *The Benedictines*, New York 1930, 13, citado por L. Megher: The Benedictine Review (1956) 29. Cf. también E. von Severus, *Hrabanus Maurus und die Fuldäer Schultradition*: Fuldäer Geschichtsblätter (1957) 88-89.

Y si hay problema, es porque la dificultad reviste la forma de una tensión entre dos elementos, la conciliación de los cuales está siempre amenazada, entre los que debe restablecerse incesantemente el equilibrio –se corre a cada momento el peligro de inclinarse de un lado o de otro–. Esos elementos son los dos datos constantes de la cultura monástica en Occidente: de una parte, el estudio de las letras; de otra, la búsqueda exclusiva de Dios, el amor de la vida eterna, el desprendimiento, por consiguiente, de todo lo demás, comprendido el estudio de las letras. Cuando san Bernardo y Abelardo, Rancé y Mabillon, estaban en desacuerdo en cuanto a estudios, cada uno de ellos defendía unos valores que realmente pertenecían a la tradición. Pero cada uno de ellos, desde distinto punto de vista, insistía sobre uno de los dos aspectos del problema. No existe la síntesis ideal que pudiera hacerse objeto de una fórmula especulativa, como si la solución fuera de orden intelectual; el conflicto no puede resolverse más que superándolo en el plano espiritual. Nos queda, pues, por descubrir cómo se ha concretado en la historia de la cultura monástica la conciliación y a qué realizaciones ha conducido en estos dos ámbitos: el de las letras y el de la vida espiritual.

2

SAN GREGORIO, DOCTOR DEL DESEO

San Gregorio, teólogo. Su influencia

Después de haber hablado de la conversión de san Benito, así como de su importancia para la orientación de los estudios monásticos, de la parte que dedica a las letras en su *Regla*, es necesario considerar ahora a aquél que ejerció una influencia decisiva, dentro de la cultura monástica, en lo relativo a la tendencia escatológica: san Gregorio Magno.

San Gregorio fue un gran papa, un gran hombre de acción. Su *Regla pastoral* y sus *Cartas* han llegado a ser una de las fuentes de la teología moral, del derecho canónico y de la pastoral medieval. Pero fue también un gran contemplativo, un gran doctor de la vida de oración, y en sus escritos es donde nos ha legado su doctrina espiritual, que ha ejercido un gran influencia sobre la cultura monástica. Su teología mística es aún poco conocida y no ha sido estudiada como merecería; sin embargo, Marrou se ha atrevido a decir de san Gregorio que es «uno de nuestros más grandes doctores místicos»[1]. De hecho, hay en él una amplia y auténtica teología de la experiencia cristiana, una doctrina de la vida y de la oración cristiana que, como en Orígenes y en san Agustín, se caracteriza por el continuo recurso a la experiencia; en este sentido, san Gregorio hace de puente entre la era patrística y la cul-

1. H. I. Marrou, *Saint Grégoire le Grand*: VS (194S) 442; B. Capelle: RevBén 41 (1929) 210, designó a san Gregorio como «el doctor de la contemplación». Ya C. Butler, *Western Mysticism*, London 1927, había mostrado la importancia de san Gregorio en la tradición espiritual de Occidente.

tura monástica del Medievo. Su enseñanza es mucho más que un simple empirismo; transmite una reflexión profunda y rigurosa acerca de la experiencia cristiana. Usa, para formularla, términos que son a la vez constantes y precisos: dialéctica de la presencia y la ausencia, de la posesión y la espera, de la certeza y la incertidumbre, de la luz y la oscuridad, de la fe y la vida eterna.

Parece necesaria una introducción sumaria a esa vasta doctrina para todo aquel que quiera iniciarse en la literatura monástica de la Edad Media. Casi todo su vocabulario procede de san Gregorio, ya que hay en él toda una filología sagrada, que uno podría estar tentado a considerar como puramente simbólica. Con todo, aunque indudablemente toma determinados elementos de la expresión poética, no deja de ser, en absoluto, menos rica de contenido. Será, por tanto, interesante comentar varios de esos términos que emplea san Gregorio, y que fueron inmediatamente transmitidos y enriquecidos sin cesar por la tradición monástica.

Todos, en efecto, lo habían leído y se alimentaban de él. Tenemos toda clase de pruebas al respecto. Son innumerables los manuscritos de sus obras[2]. En todas las épocas se han formado florilegios hechos de extractos, más o menos elaborados, de sus textos característicos[3]. Testimonios explícitos nos dicen que se leía continuamente en Cluny[4] y en otros lugares[5]. Todos los autores lo citan o dependen de él; san Isidoro, en sus *Sentencias*, toma mucho de él; asimismo, Defensor de Ligugé, en su *Libro de los destellos*, que tanto había de difundirse[6]; en el siglo VIII, Beda, Ambrosio Autperto; después, los autores de la reforma carolingia; más tarde, Juan de Fécamp, san Anselmo, san Bernardo, le deben mucho. En Oriente fue uno de los Padres latinos más leído. Si mereció ser llamado simplemente *Diálogos*, de acuerdo con el título de una de sus obras, tal como hablamos de Clímaco para designar al autor de la *Escala del Paraíso*, es porque su doctrina de la compunción se armonizaba por completo con la de Oriente[7]. En Occidente, después de los siglos monásticos, siguió ejerciendo una gran influencia. Es el autor citado con mayor frecuencia, después de Aristóteles y san Agustín, en la *Suma* de santo Tomás[8]; está presente en la obra de Gerson; santa Teresa anotó sus *Morales*; san Juan de la Cruz se inspiró ciertamente en él. En el siglo XVII, lo utilizan Bossuet, Fénelon o Nicole. En nuestra época, un religioso redentorista ha publicado un libro titulado *Saint Grégoire le Grand: méthode de vie spirituelle tirée de ses écrits*[9]; y, recientemente, una colección de extractos paralelos de san Gregorio y san Juan de la Cruz resaltaba el parentesco y la actualidad de esos dos autores místicos[10]. Hasta nuestros días se ha transmitido la herencia legada por san Gregorio: sus ideas y expresiones han pasado a la doctrina y al lenguaje de innumerables escritos espirituales tras perder, generalmente, su referencia. Sin saberlo, vivimos, en gran parte, de sus fórmulas y pensamiento, y por eso no nos parecen ya nuevos. Han debido, sin embargo, de ser hallados, experimentados, por primera vez. Probemos, pues, a redescubrirlos en su fuente. Tienen, quizá, más valor hoy que en el pasado. Pese al carácter a veces desconcertante de su estilo y de su exégesis, san Gregorio es un doctor que uno está tentado de considerar bastante moderno en ciertos aspectos: ha elaborado no solo una teolo-

2. H. Rochais, *Contribution à l'histoire des florilèges ascétiques du haut Moyen Âge latin*: RevBén 65 (1953) 256.
3. *Un centon de Fleury sur les devoirs des moines*: AnalMon 1 (1948) 75-89.
4. Pedro el Venerable, *Contra Petrobusianos*, en PL 189, 839; *Pierre le Vénérable*, Saint Wandrille 1946, 261; J. Laporte, *Saint Odon disciple de Saint Grégoire le Grand,* en *A. Cluny. Congres scientifique*, Dijon 1950, 138-143.
5. E. Bertaud, *Une traduction en vers latins des Dialogues de Saint Grégoire,* en *Jumièges. Congrès scientifique du XIII centenaire*, Rouen 1955, 625-635.
6. Cita a san Gregorio trescientas veces, según Rochais, *Pour une nouvelle édition du «Liber scintillarum»*: Études mérovingiennes (1953) 260.

7. I. Hausherr, *Penthos*, Roma 1944, 23; F. Halkin, *Le pape Grégoire le Grand dans l'hagiographie byzantine*, en *Miscellanea Georg Hofmann S. J.*: Orientalia christiana periodica (1955) 109-114.
8. *Indices in Summa theologica et Summa contra gentiles*, Roma 1948, 213-215.
9. F. Bouchage, Paris 1930.
10. G. Lefèbvre, *Prière pure et pureté de coeur. Textes de Saint Grégoire le Grand et de Saint Jean de la Croix*, Paris 1953. Lefèbvre quiere señalarnos textos de san Juan de la Cruz cuya semejanza con los de san Gregorio hace pensar que se han inspirado en ellos directamente. Puede compararse *Moral.*, 5, 56 y *Noche*, 1, 2, capítulo 13; *Moral.*, 30, 39 y *Subida al Monte Carmelo*, I, 10; *In Ezech.*, I, 2, 9 y *Cántico*, estr. 27 (en este último caso, uno y otro comentario suponen la traducción de *Surge [Aquilo]* por «partir» y no por «llegar»).

gía, sino una psicología de la vida espiritual, e incluso, nos atrevemos a decir, una fenomenología de los estados de oración; los ha descrito en términos concretos, con un acento muy humano, que explica su permanente fecundidad. Evoquemos, por consiguiente, su propia formación y, luego, su doctrina misma.

Su formación y su carácter

Antes de ser papa, del 590 al 604, san Gregorio había sido monje. Pasa cinco años en el monasterio de San Andrés, que funda en Roma, sobre el Celio. Es enviado después a Constantinopla en calidad de apocrisiario, donde, entre los años 579 y 586, da conferencias ante los monjes, las cuales, en una redacción posterior, se convertirán en los *Morales sobre Job.* Escribirá también *Homilías* sobre Ezequiel, sobre los libros de los Reyes, sobre los Evangelios; un comentario del Cantar de los Cantares, del que nos queda un resumen abreviado; cuatro libros de *Diálogos* y una gran cantidad de cartas. Su obra es vasta[11]. Parece a veces difusa, ya que supone como realizada, para poder ser apreciada, «gustada», una condición que raramente reviste hoy ese carácter, una cierta holganza, ese *otium* de que él mismo habla tan a menudo. Ciertamente, el carácter muy poco sistemático de sus escritos presenta la ventaja de que puede uno empezar a leer no importa dónde y terminar de igual modo.

San Gregorio no pudo frecuentar, a lo largo de seis años, los ambientes monásticos de Bizancio, sin sacar un cierto conocimiento de las tradiciones espirituales de Oriente; no precisamente un conocimiento libresco –no sabía apenas griego–, sino a través de un vivo contacto con monjes griegos de su tiempo. Leyó por otra parte, es evidente, las *Vidas de los Padres*, y a Orígenes, que Rufino y algunos otros habían traducido. En ocasiones, depende estrechamente de Casiano y, sin embargo, se separa deliberadamente de él: no propone como éste el ideal de una *apatheia* accesible únicamente a monjes provistos, por así decir, de una

11. PL 75-77.

técnica espiritual especializada; su doctrina es más general, más anchamente humana. De san Agustín recibe algunas nociones neoplatónicas y los términos que las expresan; pero, más que su especulación filosófica, toma su doctrina espiritual y religiosa[12]. Puede suponerse que conoció la *Regla* de san Benito[13]; sea como fuere, pertenece, a causa de su *Vida* de Benito de Montecasino, a esa tradición benedictina, en cuya evolución tanto influiría.

¿Cuál es su originalidad? Ante todo, una experiencia personal, esa experiencia de vida espiritual, de santidad, que refleja por sí misma su carácter y las circunstancias de su vida. Experiencia de monje, ya lo hemos visto. Experiencia de hombre cultivado: san Gregorio no es un intelectual; es, empero, un letrado, tan cultivado como pueda serlo un latino del siglo VI, en periodo de decadencia, en Roma. Gracias a su extrema delicadeza, experimenta intensamente estados de alma que se habían conocido antes de él, sin analizarlos siempre con tanta precisión como él; y, gracias a la agilidad de su lengua latina, los describe con mucha sutileza. Experiencia de enfermo también: la enfermedad de su cuerpo le da un sentido muy vivo de la miseria humana, de todas las secuelas del pecado original, pero también de la utilidad de las debilidades y tentaciones para el progreso espiritual. Más de una vez menciona los malestares que sufre, y en términos que conmueven[14]. La enfermedad de san Gregorio es uno de los grandes acontecimientos de la historia de la espiritualidad, ya que determina en parte su doctrina, le da ese carácter de humanidad, de discreción, ese tono de convicción, que explican su influjo, pues la miseria del hombre no es en modo alguno para él una noción teórica; la ha experimentado en sí mismo al precio de una sensibilidad aguijoneada y acrecida por las dificultades de cada día. Su experiencia, en fin, es la de

12. Cf., en particular, la excelente introducción de R. Gillet a las *Morales sur Job*, Paris 1950, 81-109. La parte de las *Morales* que en ese volumen se ha publicado, es decir, el comienzo, no es quizá la que mejor nos muestra la envergadura de san Gregorio como doctor místico, ya que se detiene, más que en cualquier otra parte, en la explicación literal del texto de Job.

13. O. Porcel, *La doctrina monástica de san Gregorio Magno y la Regula monasteriorum*, Madrid 1950, 129-155.

14. *Epist.*, XI, 30. Citaremos solamente algunos textos a título de ejemplo.

un contemplativo condenado a la acción, ya que su ideal es el reposo de la vida monástica; quiso llevar esa vida y pudo hacerlo durante unos años. Las circunstancias, la llamada de Dios, le obligan a servir, a gobernar después la Iglesia, a vivir –como él mismo dice– entre «las agitaciones del mundo», y eso en un periodo especialmente inestable en Roma y en toda Italia. Unirá la acción a la contemplación, pero conservará siempre la nostalgia de la segunda. El pontificado supondrá para él una carga, y el sufrimiento que, por sentirse así dividido, experimentará, suscitará su ardiente aspiración a la paz.

Su concepción de la vida y de la oración cristiana

Su enseñanza espiritual no constituye un sistema; podríamos decir que tampoco es un método. Pero su doctrina de la oración está ligada a una concepción general de la vida cristiana. Es necesario, pues, estudiar la vida cristiana según san Gregorio y el papel que en ella juega la oración. La vida cristiana se concibe ante todo como una vida de desprendimiento y deseo, desprendimiento del mundo y del pecado, e intenso deseo de Dios; esa vida es ya una oración, una vida de oración. Sólo con el fin de ser más claros en la exposición, distinguiremos aquí esa vida de oración del acto mismo de la oración.

Vivo sentimiento de la miseria del hombre

En el punto de partida de esa concepción de la vida cristiana, se encuentra una viva conciencia de la miseria del hombre, una conciencia vivida, un conocimiento experimentado. Es constantemente supuesta y aflora por doquier, en el vocabulario de san Gregorio, en los términos y los temas que le son familiares[15]. Esa miseria del hombre le viene de su naturaleza corporal, del pecado original, del egoísmo que actúa en cada uno de nosotros, que

15. Por ejemplo, *Mor.*, 8, 8-9; 8, 53-54.

nos acecha sin cesar y tiende a viciar todas nuestras acciones, incluso las buenas. Es necesario desecharlo constantemente: al iniciar nuestras acciones, purificando nuestra intención, durante las mismas, y aun a su terminación, puesto que nos amenaza siempre. A este propósito, evoca san Gregorio el «peso» que nos atrae hacia la tierra, esa pesantez propia de lo cambiante, de lo mortal, esa «gravedad», signo de corrupción, atributo propio del pecado, que nos hace hablar de «faltas graves»[16]. Describe de igual forma la agitación, la *inquietudo*, es decir, la falta de reposo, de paz. La manifestación última de esa mutabilidad, el último cambio, será la muerte; pero ha comenzado ya: nuestra vida toda transcurre bajo el signo de esa mortal inestabilidad.

La compunción: desprendimiento y deseo

El primer resultado de esa experiencia de la miseria humana, para el cristiano que sabe interpretarla, es la humildad, o, dicho de otro modo, el desprendimiento del mundo, de nosotros mismos y de nuestro pecado, la conciencia de la necesidad que tenemos de Dios. Tal es la compunción en el doble aspecto que reviste, compunción de temor y compunción de deseo. Primitivamente, la palabra *compunctio* es, en el uso profano, un término de la medicina que designa las punzadas de un dolor agudo, de un mal físico[17]. Pero ha sido especialmente empleado en el vocabulario cristiano en un sentido que, sin perder contacto con sus orígenes, es, no obstante, más rico y mucho más elevado. La compunción se convierte en un dolor del alma, un dolor que tiene, simultáneamente, dos principios: de una parte, el hecho del pecado y de nuestra tendencia al pecado –*compunctio paenitentiae, timoris, formidinis*–; de otra, el hecho de nuestro deseo de Dios, y de nuestra actual posesión de Dios. San Gregorio, más que otros, ha puesto el acento sobre ese último aspecto: posesión oscura, cuya conciencia no es duradera, y

16. «Corruptionis gravitas..., mutabilitatis pondus...»: *In Ezech.*, 2, 1, 17; *Mor.*, 8, 19, 53; 2, 68; 12, 17.
17. *Thesaurus linguae latinae*, sub voce.

de la que, en consecuencia, nacen el pesar de verla desaparecer y el deseo de reencontrarla. La «compunción del corazón», «del alma» –*compunctio cordis, animi*– tiende siempre, por tanto, a convertirse en una «compunción de amor», «de dilección» y «de contemplación» –*compunctio amoris, dilectionis, contemplationis*–. La compunción es una acción de Dios en nosotros, un acto por el que Dios nos despierta, un choque, un golpe, una «punzada»[18], una especie de quemadura[19]. Dios nos excita como con un aguijón, nos «punza» con insistencia (*cumpungere*), como para atravesarnos. El amor del mundo nos adormece; pero, como por medio de un trueno, se requiere al alma para que ponga la atención en Dios[20].

¿Cómo se lleva a cabo esa acción de Dios en nosotros? ¿Por qué medios, con qué intermediarios, en qué ocasión? Por medio de la prueba en todas sus formas: la tribulación, los *flagella Dei*, esos mil sufrimientos de la vida, el pecado mismo[21] y, sobre todo, la tentación[22]. El permiso para tentar al hombre lo da Dios al demonio en razón de una sabia economía (*dispensatio*), a causa del bien que de la tentación resulta. Ésta es necesaria y se hace más violenta y frecuente a medida que se eleva uno en la vida de oración; incita a purificar las intenciones, humilla, remedia el orgullo. Por eso acepta Dios el riesgo, porque la tentación, la caída incluso, son menos graves que el orgullo[23]. Pero todo eso no es sino un medio: es Dios mismo quien actúa en nosotros de forma misteriosa; la compunción es un don que no podemos comprender[24]. Provoca, pues, una purificación, que puede llamarse pasiva; el Señor la practica en nosotros, a nosotros nos corresponde consentir en ella[25]. Es necesario, en primer lugar y sobre todo, hacerse sensible

18. Preferimos traducir el término «piqûre» (picadura, y también inyección) de Leclercq, por «punzada», más próximo etimológicamente del «punctio» latino, del que deriva el francés «ponction» (punción), palabra que tiene, como en castellano, un sentido más estrictamente médico [N. del T.].
19. *Mor.*, 32, 1.
20. *Mor.*, 6, 40-43; 27, 42.
21. *Mor.*, 2, 79.
22. *Mor.*, 2, 70-83; 9, 20.
23. *Mor.*, 33, 25; 22, 31-34.
24. *Mor.*, 27, 40-41.
25. *Mor.*, 6. 40-46.

a esa acción invisible de Dios, a esa sutil intervención, que no se nota sino mediante esos sentidos nuevos, esos cinco «sentidos espirituales» de los que ya había hablado Orígenes, y que explican en san Gregorio expresiones como *palatum cordis* o *in aure cordis*, fórmulas que pasarán a la tradición posterior[26]. Canto interior, ligero murmullo, palabra silenciosa[27]. San Gregorio gusta de ese vocabulario poético, de ese lenguaje paradójico, que tan idóneos resultan para traducir las realidades de la vida mística. El papel de la compunción es el de introducir en el alma la nostalgia del cielo. Por ello, se comprende que este motivo esté relacionado con el del llanto. Las lágrimas simbolizan los dos aspectos de la compunción; la corriente inferior, *irriguum inferius*, es la del arrepentimiento, y el flujo superior, *irriguum superius*, el del deseo. Las lágrimas del amor acompañan siempre a las de la penitencia; pero, cada vez en mayor medida, dominan los llantos de alegría[28].

Con la humildad se agranda el deseo de Aquél que es el único que puede llenar nuestra vida interior. La compunción nos vacía, y por ahí es por donde aumenta nuestra capacidad de Dios. San Gregorio es el doctor del deseo: constantemente emplea términos como *anhelare*, *aspirare*, *suspirare*, que expresan una tendencia a la superación, a la «sublimación»[29]. Otro de sus temas preferidos es el del vuelo espiritual que remedia nuestra pesantez; sobre las alas y como con las plumas de un águila, es necesario elevarse, levantarse hacia Dios, buscarlo, apresurarse hacia Él[30]. Mas, ¿cuál es el motivo de esa carrera hacia el más allá?, ¿es acaso el deseo de evitar las penas de esta vida? De ningún modo: éstas no son más que una ocasión para el deseo; es necesario sobrepasarlas, subir más alto, hasta Dios que, por su medio, nos hable y nos llame hacia sí. El «desprendimiento», en el sentido básico de esa

26. Textos en *Un maître de la vie spirituelle au XI siècle, Jean de Fécamp*, Paris 1946, 99. «Aurem cordis» se encuentra en la primera frase de la *Regla* de san Benito.
27. *Mor.*, 30, 20; 27, 42; 5, 52.
28. *Dial.*, 3, 34; *In Ezech.*, 2, 10, 20-21; *Epist.*, 7, 26.
29. *Termes de saint Grégoire exprimant le désir céleste*: AnalMon 1 (1948) 90.
30. «Alae spirituales…, aquilae pennae…», textos recogidos en *Un maître de la vie spirituelle*, 90, n. 4.

gráfica palabra, debe ejercitarse desde luego también en relación con esa prosperidad que a tantos hombres ata al mundo[31]. El único deseo legítimo es el de poseer a Dios aquí abajo y siempre: aquí, en el ámbito mismo del dolor y gracias a él; más tarde, en el cielo, ya que las realidades celestiales (*caelestia*) no son sino otro nombre de Dios. Precisamente, para llegar hasta Dios, es necesario amar la muerte, desearla, quererla –lo que no es óbice para que por ella se sufra y se la tema–; es preciso aceptarla, consentir en la hora en que Dios nos la envía como medio de ir a Él.

La posesión en la espera. El conocimiento por el amor

Por lo demás, si el deseo de Dios es ardiente, también es paciente, y se agranda bajo la prueba del tiempo; se debe saber esperar a Dios para amarle más, y aprovechar lo largo de la espera para abrirse más y más a su infinita plenitud[32]. La importancia concedida al deseo confiere a la doctrina de san Gregorio un carácter dinámico en extremo; se trata de una constante progresión, ya que el deseo, a medida que se intensifica, es colmado por una determinada posesión de Dios, que lo hace crecer todavía más. El resultado de ese deseo es la paz reencontrada en Dios, puesto que el deseo implica ya una posesión en la que se concilian amor y temor. En el deseo, que es en este mundo la forma misma que reviste el amor, halla el cristiano la alegría de Dios, la unión al Señor glorificado[33]. «El que con toda su alma desea a Dios, posee ya, ciertamente, a aquél a quien ama»[34]. El amor todo lo unifica, resuelve todas las contradicciones: «quies in labore, fatigatio in requie»; esta paradoja, como tantas otras, expresan esa reducción de antinomias. La fuerza del amor intensifica la búsqueda espiritual. Un nuevo peso arrebata al alma hacia Dios, ese «peso del amor» que es más fuerte que el de la volubilidad[35]. «Del amor de

31. *Mor.*, 5, 2; 7, 49.
32. *Mor.*, 26, 34.
33. *Mor.*, 10, 13; 22, 48-51; *In Ezech.*, 2, 1, 18.
34. *In Ev.*, 30, 1.
35. *In Ev.*, 25, 1-2.

Dios es del que debemos pender»[36]. La potencia del amor es como una «máquina» que nos obliga a elevarnos[37]. El alma endurecida (*obdurata*) por el egoísmo se ablanda (*emollitur*)[38]; el alma enfriada se calienta y purifica de su herrumbre[39]; retornada, restablecida en su auténtico centro de gravedad, «convertida», queda simplificada[40], enderezada[41], liberada[42]. Pacificada, goza de la tranquilidad[43]. No es que se haya hecho indiferente o insensible[44], sino que sencillamente se ha reconciliado consigo misma y con Dios. Consiente en su propia condición, que entiende mejor; consiente en Dios, que se hace amar por la espera; consiente en sus tareas[45]. Agrandada y como «dilatada», fructifica en el servicio de Dios[46].

En esta concepción de la vida cristiana, la oración se halla por doquier. San Gregorio se ha complacido en describir sus formas más variadas y, en especial, las más altas. El ser humano, según él, tiende hacia «la luz sin límites»[47]. Y, no obstante, es «ciego» a esa luz[48]. Lo es por naturaleza, ya que piensa por medio de imágenes que son necesariamente materiales, limitadas por tanto, mientras que Dios, espiritual, carece de limitación; el hombre es inestable, mientras que lo eterno es inmutable. Es ciego también a causa de sus pecados, que atraen constantemente su vista hacia sí mismo y hacia lo que hay en él de menos bueno. Sin embargo, puede ser levantado (*sublevari*) por encima de sí por el Espíritu de Dios: es precisamente por medio del Espíritu Santo, ese «dedo de Dios», por quien nos toca la mano del Altísimo, y nos da sus dones, su don, que es Él mismo[49]. El hombre no puede sino

36. *In Ezech.*, 2, 7, 5.
37. *Mor.*, 6, 58.
38. *Mor.*, 18, 45.
39. *In Ev.*, 25, 2, 10.
40. *In Ev.*, 30, 5; *Mor.*, 10, 48; 12, 44.
41. *Mor.*, 9, 64, 80.
42. *Mor.*, 4, 71; *In Ezech.*, 1, 4, 13.
43. *Mor.*, 33, 63; 4, 58.
44. *Mor.*, 2, 28-29.
45. *Mor.*, 18, 70.
46. *In Ezech.*, 2, 2, 8-15; 2, 3, 8-13.
47. *Mor.*, 10, 13.
48. *Mor.*, 8, 49-50; *In Ev.*, 1, 1.
49. *In Ezech.*, 1, 10, 26; *Le doigt de Dieu*: VS 78 (1948) 492-507.

desearlo, prepararse a ello por el abandonó, por la ascesis, es decir, por la «vida activa», por la lectura de la Escritura y la meditación de los misterios de Cristo, objeto por excelencia de la contemplación cristiana. Entonces, en ocasiones, el alma es elevada, bajo el soplo divino, por encima de su función animadora del cuerpo, el espíritu por encima de sus modos habituales de conocer; la inteligencia, que no es más que uno de los aspectos del espíritu, es «trascendida»: contemplamos de lejos (*de longe*) la belleza de nuestro Creador con un conocimiento de amor, «per amorem agnoscimus»[50]. Esa adhesión del espíritu no es fruto de un esfuerzo de interpretación: es un gusto, un sabor, una sabiduría, y no una ciencia[51]; el conocer contemplativo es un conocer por el amor que enriquece la fe de que procede. «Conocéis no por la fe, sino por el amor»[52]. «Cuando amamos las realidades supracelestes, empezamos a conocer lo que ya amábamos, porque el propio amor es conocimiento»[53].

Sin embargo, el alma no puede permanecer mucho tiempo en esas alturas; está como deslumbrada porque ha entrevisto a Dios; la luz de Dios la rechaza, cae de nuevo sobre sí misma, fatigada y como fulminada por una especie de golpe violento (*reverberatio*)[54]. Reemprende su vida de deseo en medio de tentaciones, tanto más fuertes y numerosas cuanto que ha sido admitida a una cumbre más alta. Vive dentro de una humildad más profunda, más sólida, la humildad que nace del conocimiento de Dios: «in contemplatione Dei homo sibi vilescit»[55]. Se trata de una humildad activa (*vilescit*), fruto no de una convicción de principio, sino de una experiencia, de una toma de conciencia real; humildad que atiende en primer lugar al ser, no al poseer, puesto que los dones de Dios no pueden convertirse en motivo de nobleza, y menos todavía los dones de la naturaleza: «No medites en ti mismo sobre

50. *Mor.*, 10, 13; 31, 101.
51. *Mor.*, 23, 43; 28, 1-9; *In Ezech.*, 2, 6, 1-2; 2, 3, 14.
52. *In Ev.*, 14, 4.
53. *In Ev.*, 27, 4.
54. *Mor.*, 23, 10-12. Recoge y estudia otros textos R. Gillet, *Morales sur Job*, 50-54.
55. *In Ezech.*, 1, 8, 11, 17-18; 2, 1, 18; 2, 2, 1.

lo que tienes, sino sobre lo que eres»[56]. El alma esclarecida por la luz de Dios, el alma que conoce a Dios, percibe todo lo que en ella es impuro y contrario a Dios. Es confirmada así en la humildad, en la misma actitud que había constituido el punto de partida y la condición de su camino hacia Dios.

La paz reencontrada

La vida cristiana, según san Gregorio, es una progresión que va de la humildad a la humildad, de la humildad adquirida a la humildad infusa, se podría decir; humildad alimentada por el deseo de Dios en una vida de tentación y abandono, profundizada y confirmada por el amoroso conocimiento de la contemplación. Esas fases sucesivas las evoca Gregorio en descripciones renovadas sin cesar. No las analiza usando términos abstractos, filosóficos; toma de la Biblia las imágenes concretas que permitan a cada cual reconocer en esas experiencias su propia aventura. Por eso, su enseñanza respondía a la necesidad de las generaciones que habían nacido en el mundo bárbaro, tras las invasiones; ofrecía a esas almas sencillas y nuevas una descripción reconfortante, y accesible para todos, de la vida cristiana. Esa doctrina, muy humana, se fundaba sobre un conocimiento del hombre tal cual es, cuerpo y alma, carne y espíritu; sin ingenuidad y a la vez sin desesperanza, esa doctrina está animada por una visión de fe en Dios, por una confianza real en el hombre, que Dios habita y en el que actúa a través de la prueba. Y esa lectura infundía la paz, gracias a la serenidad que emana de sus frases. Ese hombre que describe sin interrupción el conflicto interior del hombre, lo hace con palabras tranquilizadoras. Se halla en cada página la alternancia de la miseria y la experiencia, pero asimismo su conciliación, su síntesis en la caridad.

Esa doctrina es realmente una verdadera teología: implica una teología dogmática, desarrolla una teología de la vida moral y de la vida mística, siendo así que éstas constituyen también el objeto de la teología. Aunque está repartida a largo de extensos comenta-

56. *In Ev.*, 28, 3.

rios, no por ello deja de ser explícita. ¿Podría decirse que no hay filosofía en Platón, porque está dispersa en diálogos, y que sí la hay en Wolff, porque se halla dispuesta sistemáticamente? San Gregorio reflexiona sobre las realidades de la fe, para comprenderlas mejor; no se limita a formular directivas prácticas sobre la manera de vivir conforme a esas realidades. Busca y propone en ellas un conocimiento profundo. La búsqueda de Dios, la unión con Dios son expuestas por medio de una doctrina de conjunto de las relaciones del hombre con Dios. El Medievo monástico no cesó, a su vez, de reflexionar sobre esa doctrina y los textos que la expresan. La enriqueció, pero sin renovarla. Péguy decía: «No se ha superado a Platón». Parece que, del mismo modo, en lo que al análisis teológico de la experiencia cristiana se refiere, nada esencial se ha añadido a san Gregorio. Pero, para que las ideas antiguas permanezcan jóvenes, es preciso pensarlas y descubrirlas, en cada generación, como si fueran nuevas. La tradición benedictina no ha faltado a ese deber.

3

EL CULTO Y LA CULTURA

En la época carolingia acaban de constituirse la lengua y la cultura monásticas

Tras haber discernido en san Benito y san Gregorio los componentes esenciales de la cultura monástica, los factores decisivos que la orientaron, es preciso evocar el periodo en que se formó. Es el que se acostumbra a llamar periodo carolingio, o sea, aproximadamente cien años que ocupan la segunda mitad del siglo VIII y la primera del IX; es entonces cuando esa cultura adquiere consistencia y reviste sus caracteres diferenciales y definitivos.

Mucho se ha escrito sobre la definición de las palabras cultura y civilización. Parece ser que, desde un punto de vista muy general, una cultura incluye un conjunto de concepciones sobre el mundo y sobre la vida, y los medios de expresarlo, a saber, una lengua y unas artes. La lengua es, exactamente, la primera de las artes, la del bien decir, escribir bien, formular correctamente lo que se piensa. De ese modo, la lengua constituye el símbolo de la cultura, indica su nivel. Asistir al nacimiento de una cultura monástica homogénea, será igualmente asistir a la formación de su lengua; veremos constituirse la lengua de la Edad Media, la que utilizará el Medievo monástico. Será esencialmente, por su mismo origen, una lengua destinada a expresar una religión, y eso dentro del mismo acto del culto, el más elevado de toda religión. Para comprenderlo, es preciso recordar antes cómo el monaquismo occidental preparara la reforma carolingia, para subrayar el carácter cultual de ese renacimiento de la cultura, y la parte que

en él tuvieron los monjes, a fin de tomar nota de los resultados que alcanzó en el campo de la literatura monástica. No hay que decir que no se trata de exaltar aquí el «papel civilizador» de los monjes. Se intentará solamente comprender por qué, y a partir de cuándo, la cultura monástica del Medievo fue lo que fue.

Los monjes misioneros y reformadores son gramáticos

San Gregorio había enviado monjes a Inglaterra, que implantaron allí la cultura de la Iglesia latina. Los monjes anglosajones, que hicieron fructificar esa semilla recibida de Roma, hubieron de formar por sí solos su propio modo de expresión; tenían necesidad de ello para el ejercicio del culto, que tantos poemas les inspirara, así como para el apostolado. Un Elfrico tuvo que ser a la vez «predicador y gramático»[1]. Durante el largo periodo en que las invasiones devastaban el continente, e incluso después, la cultura latina se conservó sobre todo en Inglaterra: una obra como el *Ars grammatica* de Julián de Toledo fue conocida por Aldelmo y, más tarde, por Beda el Venerable[2]. Este último constituye un admirable fruto de ese esfuerzo, y resulta hermoso que, a menos de cien años de la llegada de san Agustín de Canterbury, se haya convertido ese nieto de paganos en un doctor de la Iglesia y en uno de los clásicos de nuestra literatura cristiana. Ese hijo o nieto de bárbaros conocía y citaba a Plinio y a los demás autores de la antigüedad clásica, en particular a los poetas: Ovidio, Lucano, Estacio, Lucrecio y, sobre todo, Virgilio, al que trató incluso de imitar. Había frecuentado mucho los Padres de la Iglesia, en especial a san Agustín, y más aún a san Gregorio, y unificó todos estos tesoros en una armoniosa síntesis. Los modelos de su tratado de métrica son los clásicos, pero también los autores cristianos, los himnos de la liturgia. Por ello, legitima ciertas libertades

1. Esa expresión se encuentra en el sugestivo título de M. Dubois, *Aelfric, sermonnaire et grammairien*, Paris 1942.
2. W. Levison, *England and the Continent in the Eighth Century*, Oxford 1946, 148.

que se tomara Sedulio con respecto a las reglas clásicas, para mejor cantar la gloria de la Trinidad[3], o traducir en forma más exacta la verdad de las palabras del Señor[4].

San Bonifacio

De Inglaterra iba a volver esa cultura latina a una gran parte del continente. Los misioneros aportaron los Libros Santos, pero también los modelos literarios legados por los autores profanos. Así, cierto manuscrito de Tito Livio, copiado en Italia en el siglo V, e introducido en Inglaterra en los siglos VII u VIII, es llevado a la región de Utrecht por uno de los misioneros anglosajones[5]. Pero su esfuerzo no se detuvo ahí en absoluto, sino que elaborarán todavía la teoría de ese arte literario. Por ejemplo, el apóstol de los germanos, el reformador de la Iglesia franca, san Bonifacio, fue un gramático: escribió un opúsculo sobre la métrica y un tratado de gramática. No se ha estudiado apenas este aspecto de su obra. Y, no obstante, uno de los instrumentos de su apostolado, uno de sus medios, y no el menos importante, por el que pudo implantar en las regiones por él evangelizadas la fe y la cultura de la Iglesia, fue esa gramática que creyó necesario enseñar por escrito. Los textos que le consagró son extremadamente reveladores. Su *Ars grammatica* se parece, por cierto, a muchas otras[6], y por eso, sin duda, no ha llamado la atención de los historiadores de san Bonifacio y de la cultura monástica. Enuncia en ella las reglas de las declinaciones y de las diversas partes de la oración y las aclara por medio de ejemplos tomados de los au-

3. «Sed poeta ut gloriam sanctae et individuae Trinitatis clara voce decantaret, neglexit regulam grammaticae dispositionis», ed. de H. Keil, *Grammatici latini*, VII, 1, Leipzig 1878, 252.
4. «Ut veritatem dominici sermonis apertius commendaret, postposuit ordinem disciplinae saecularis», *ibid.*
5. P. Lehmann, *The Benedictine Order and the transmission of the Literature of the Ancient Rome in the Middle Ages*: Downside Review (1953) 408-409, señala que la influencia de Irlanda y sus misioneros fue en este campo menos importante que la de los monjes anglosajones.
6. Ed. de A. Mai, *Auctores classici*, Roma 1828-1838, VII, 475.

tores clásicos de la antigüedad. Pero el carácter original de esa concepción de la gramática aparece en el breve prefacio, en el que explica por qué y cómo se han establecido estas reglas y escogido esos ejemplos[7]. Se dirige a un alumno, a un adolescente, para procurar su formación religiosa; ésta requiere que estudie los *autores antiguos* y los viejos gramáticos latinos. Pero Bonifacio es un maestro cristiano, un gramático cristiano, y enseña una gramática cristiana; es un hombre de Iglesia y su doctrina, en todos sus aspectos, es eclesiástica. En efecto, esa lengua latina que su discípulo debe aprender es, de aquí en adelante, una lengua tradicional, experimentada por siglos enteros de cristianismo. Es preciso estudiar por tanto los autores y gramáticos antiguos, pero asumiendo su obra dentro de la vida de la Iglesia, es decir, eliminando lo que sea poco conforme a la tradición católica, añadiendo lo que ésta introdujo en la expresión religiosa[8]. La norma es el latín recibido por la Iglesia y los doctores que a diario se leen.

El conocimiento de la gramática resulta absolutamente necesario para entender bien esa lectura, ya que la sagrada Escritura tiene sus sutilezas, que ofrecen el riesgo de impedir que se capte

7. Ese prefacio es una carta-dedicatoria cuyo comienzo fue publicado en forma anónima en MGH, *Epist.*, IV, 564-565; el fragmento final ha sido redescubierto y publicado por P. Lehmann, en *Historische Vierteljahresschrift,* 1931, 754. Diferentes estudios, recogidos en Levison, *England and the Continent*, han demostrado que pertenece a san Bonifacio.

8. «Priscorum quippe consuetudines, qui multa aliter in eloquentia observasse dinoscuntur quam moderna urbanitas canonicum esse adprobat, ex latere quodammodo tangebam, ut, quandocumque tale aliquid in tramite scripturarum moderni usus refragrans regulis nanciscaris, scias quo pacto percipias, vel quo ritu recuses... Verum in unaquaque regula illum praeeligens maxime sequi nisus sum, cuius vestigia ab ecclesiasticis dogmatistis frequentissime trita in sacrosanctis tractatibus et cotidianae lectionis intentione usitata repperi», ed. de Lehmann, *Historische Vierteljahresschrift*, 754, y MGH, *Epist.*, IV, 564-565. En otros dos textos, titulados *De caesuris verborum* y *De metris*, ms. Palat. 1719, f. 114-115, san Bonifacio escribió: «Refert hieronimus canticum deuteronomii exametro versu esse conscriptum, quem moises longe ante ferecidem et homerum cecinisse certissimum est. Unde et apparet apud hebraeos antiquissimum fuisse studium carminum quam apud gentiles. Psalmi quoque david trimetro et exametro scripti sunt versu...». Sobre la atribución de este texto a san Bonifacio, cf. A. Wilmann, *Der Katalog der Lorscher Klosterbibliotek aus der zehnten Jahrhundert*: Rheinisches Museum für Philologie, 23 (1868) 403-404.

su contenido[9]. Al terminar ese prólogo, san Bonifacio explica por qué ha colocado, para encabezar su tratado, una cruz y el nombre del Señor Jesús dentro de un círculo. Del mismo modo que todo el Antiguo Testamento tendía a Cristo y contenía ya, bajo el velo de las figuras, la realidad de los misterios de la salvación, así también todo lo que pueda encontrarse de bueno leyendo, «escrutando» a los gramáticos, poetas e historiadores, y a los escritos de ambos Testamentos, debe ser referido a Cristo, de acuerdo con el consejo de san Pablo: «Probadlo todo, quedaos con lo que es bueno». Todo esto debe encerrarse como en un recinto muy seguro, dentro del círculo de la fe, fuera del cual no tiene derecho el espíritu a divagar, pues comprender las cosas es entender la relación que guardan con Cristo. Sólo así se ve, con los ojos del espíritu, elevarse el templo del amor de Dios[10]. Y esa invitación a la gramática se acaba con un himno escatológico. Por medio de la virtud debe tender el ciudadano de Jerusalén al cielo, donde, con los ángeles, verá a Cristo eternamente[11].

9. «Quia peritia grammaticae artis in sacrosancto scrutinio laborantibus ad subtiliorem intellectum, qui frequenter in sacris litteris inseritur, valde utilis esse dinoscitur, eo quod lector huius exspers artis in multis scripturarum locis usurpare sibi illa quae non habet et ignotus sibi esse conprobatur», *ibid.*

10. «Interea, circulum quadrangulum in fronte huius laboris apposui, in medio figuram sanctae crucis continentem Ihs xrs et exprimentem... Hunc autem circulum in scemate novi ac veteris testamenti universa quasi semiplena et imperfecta tendebunt (*sic*) ad plenitudinem legis, id est ad christum crucifixum, et per gratiam christi accepta remissione peccatorum ad integrum omnia renovata et perfecta sunt. Porro hoc est quod per circulum ago intimis praecordiorum penetralibus inplorans obsecro, ut quidquid per lata spatiosissimarum scripturarum arva scrutando, lectitando, lustrando inveneris, sive in arte grammatica, sive in metrica, in historiis aeternorum vel gentilium sive in sacri eloquio novi vel veteris testamenti, semper memor sententiae apostoli: 'Omnia probate, quod bonum est tenete', ad tutissimum catholicae fidei vinculum sensus tui, litteris occurrentibus, dirigas et extra moenia huius circuli mentis inconstantia vagare non praesumas... et singula quaeque veteris ac novi testamenti decreta tunc te canonice intellexisse scias, cum in meditullio christum crucifixum destruentem malignae cupiditatis aedificium et construentem benignae caritatis templum spiritalibus oculis contemplando contueri potueris», ed. de P. Lehmann, *Historische Vierteljahresschrift*, 755.

11. «Vale Christo veraciter / ut et vivas pereniter, / sanctae matris in sinibus / sacris nitens virtutibus, / Hierusalem agricola, / post et mortem caelicula, / et supernis in sedibus / angelorum cum milibus / Christum laudes per ethera / saeculorum in saecula», *ibid.*

Tal es el verdadero carácter de esa cultura que prepara la reforma carolingia, humanismo del todo inspirado en la antigüedad clásica, pero humanismo cuya norma es Cristo crucificado, resucitado, que, por medio de su ejemplo y su gracia, nos hace renunciar al mal para conducirnos a la Ciudad celestial.

Restauración de la liturgia y renovación de los estudios clásicos

Un especialista ha podido escribir: «La calidad del latín es, en la Edad Media, la mejor medida del nivel intelectual. Y el caso es que el latín del siglo IX no es inferior a lo que será el latín de los humanistas del siglo XVI»[12]. Se ha dado pues un «renacimiento» carolingio[13]. Pero, ¿cuál es la motivación de esa renovación de las letras impulsada por Carlomagno? El propósito fue específicamente religioso. Hacia el año 780, había emprendido el trabajo de ponerlo todo en orden en Occidente: vida política, económica y eclesiástica; en su reforma religiosa, el objetivo fundamental era acabar con el desorden en todos los ámbitos: doctrina, moral, culto, observancia monástica. De entre sus iniciativas, hay dos que dieron por resultado el renacimiento literario, las que tendían a reorganizar la liturgia y la vida monástica.

En esa época, se habían apaciguado en Occidente las grandes polémicas que agitaran a la Iglesia entre los siglos IV y VI: la fe no estaba apenas amenazada por la herejía; las pervivencias del priscilianismo y del adopcionismo en España no afectaban al conjunto de los fieles. Pero, aunque la fe no era atacada, sufría una especie de degeneración; se la conocía poco y, como, sin embargo, se practicaba, ya que el hombre, sobre todo en las sociedades primitivas, es religioso, degeneraba con frecuencia en superstición y permanecía sin gran efecto sobre la vida moral de los pueblos. Del siglo VI al VIII los concilios no cesaron de prohibir la idolatría, las prácticas recomendadas por aquéllos que explotaban la credulidad de las gentes sencillas, y los recuerdos que el paganismo había dejado en los espíritus. Para salvaguardar la fe y la moral era preciso, por tanto, sustituir todas esas prácticas por el auténtico culto de la Iglesia, con las garantías doctrinales que éste posee; es decir, era necesario restaurar la liturgia y se pensó en aproximarse a la liturgia romana.

12. J. Calmette, *Le monde féodal*, Paris 1934, 349.

13. Acerca de la aplicación de la palabra «renacimiento» al período carolingio, se han presentado útiles puntualizaciones por parte de P. Lehmann, A. Monteverdi, C. G. Mor, y otros en *I problemi della civiltà carolingia*, Spoleto 1954, 309-382; textos de autores de la época carolingia han sido recogidos por F. Heer, *Die «Renaissance»-Ideologie im frühen Mittelalter*: Mitt. des Inst. f. oesterr. Geschichtsforsch. 57 (1949) 30-40.

Para que esto fuera posible, era necesario que los clérigos dominasen el latín, siendo así que estaba dejando de hablarse e incluso de comprenderse. Las lenguas románicas –apenas formadas– y las germánicas se prestaban mal para expresar el dogma católico, tan evolucionado ya y tan rico en matices, vaciado sobre unas fórmulas y un vocabulario tan preciso. Pensar la doctrina cristiana de otro modo que en latín entrañaba entonces el peligro de introducir en ella inexactitudes, errores incluso. Los mismos textos litúrgicos estaban escritos en un latín muy incorrecto, cuya ortografía era variable y su puntuación defectuosa. No se sabía leer ni transcribir el latín; las copias eran tan malas que Carlomagno hizo destruir casi todos los manuscritos y ordenó que no se conservaran sino los mejores. Ahora bien, también éstos –y podemos juzgar gracias a los pocos que han llegado hasta nosotros– se encuentran plagados de faltas. Para garantizar la ortodoxia y asegurar al culto una expresión digna, se imponía una doble restauración: la de la liturgia romana, y la de la cultura literaria. Carlomagno puso su empeño en que copistas instruidos fueran encargados de transcribir correctamente los libros litúrgicos. Los clérigos eran, con demasiada frecuencia, unos *idiotae*, es decir, personas que no conocían sino la propia lengua vulgar. ¿Cómo entonces, si no sabían escribir ni hablar el latín, podían entender el Evangelio? Si Carlomagno quiso promover los estudios clásicos, es porque debían procurar, a los pastores y a sus fieles, la comprensión de las Escrituras[14].

14. *Admonitio generalis* de 789, id. MGH, *Capit.*, I, 61-62; *Epist. de litteris colendis, ibid.*, 79; *Epistola generalis, ibid.*, 80.

Pablo Diácono

Los principales realizadores de ese designio fueron Pablo Diácono y Alcuino. El primero era un monje de Montecasino. La cultura, precisamente, se había refugiado de manera especial en los extremos de la Europa que permanecía cristiana tras la invasión árabe, en Inglaterra y en el sur de Italia. Esta última región era el país de Ambrosio Autperto, «monje y teólogo»[15]. Pablo Diácono tuvo un importante papel en la revisión de los libros litúrgicos. Comprendemos así que haya, también él, comentado la gramática[16]. A los ejemplos clásicos citados por Donato, Carisio, Diomedes y los demás gramáticos antiguos, añade los tomados de la Biblia o de los poetas cristianos como Juvenco. Al lado de los de Júpiter, Príamo y Orfeo, se ven figurar bajo su pluma los nombres de Adán, de Abrahán, de David, y el de Nuestro Señor, que le da ocasión para una conmovedora profesión de fe: «Jesús, ese nombre de nuestro redentor, al cual se dirige nuestra veneración, queremos someterlo a la latinidad»[17].

Alcuino

Alcuino se había formado en el monasterio de York. No es seguro que haya sido monje, y un historiador lo ha caracterizado muy bien escribiendo: «No se sabe si fue monje profeso o un clérigo que no hizo en absoluto profesión monástica; hay argumentos en pro y en contra, mejores quizá para que se le considere como un monje que de ningún modo llevó una vida estrictamente monástica, sino una *vida media.* Ciertamente, la estabilidad del monje benedictino, que tan notable es en la vida y la obra de Beda, tiene menos lugar en la carrera de Alcuino, y él mismo ha hecho la confesión de sus vanas tentativas por llegar *ad portum stabilitatis*»[18]. De hecho, se vio obligado, para cumplir su misión en la Iglesia, a viajar mucho. Comprendió que la incorrección en el hablar venía de la carencia de libros y escuelas. Era preciso pues hacer llegar manuscritos, sobre todo los de los autores clásicos, y fundar escuelas. Poseemos una preciosa carta en que hace partícipe de su plan al emperador. Para «alimentar a los alumnos con los frutos de la sutileza gramatical», era necesario disponer de libros escogidos, «los más eruditos de entre los producidos por la erudición de las escuelas. Que se hagan pues traer a Francia las flores de Inglaterra, a fin de que no sea ya la escuela de York un jardín cerrado; los frutos del paraíso podrán cogerse también en la de Tours»[19]. Alcuino mismo compuso una gramática y un tratado de ortografía, en los que tomaba sus ejemplos de los clásicos profanos, y también de la Vulgata y de los Padres de la Iglesia[20]. Organizó la escuela del palacio imperial y, más tarde, la de la abadía de san Martín de Tours. Los alumnos que en ellas se formaron estaban destinados a propagar la cultura por doquier. Destacan, por ejemplo, en la escuela de palacio, Angilberto, futuro abad de San Riquier; Adalardo, que había de llegar a abad de Corbie; en Tours, Rabano Mauro, abad de Fulda, Amalario de Metz, Adalberto de Ferrara. Muchos de ellos animaron después las escuelas de sus monasterios. El resultado fue el esperado, y un capitulario del año 816 constata que, en los monasterios, los alumnos hablaban entre sí no la lengua vulgar, sino el latín: «Usum latinitatis potius quam rusticitatis»[21].

15. J. Winandy, *Ambroise Autpert moine et théologien*, Paris 1953.
16. Ed. de A. Amelli, Montecassino 1899.
17. «Ihesus quoque nomen nobis venerabile nostri Redemptoris, quod ad latinitatem placet inflectere», *ibid.*, 10, 8.

18. W. Levison, *England and the Continent*, 153. Sobre Alcuino, sugestivas páginas en R. R. Bolgar, *The classical heritage and its beneficiaries*, Cambridge 1954, 110-117.
19. En MGH, *Epist.* IV, 106.
20. Ed. de A. Marsili, Pisa 1952. En la introducción, Marsili ha subrayado el carácter esencialmente religioso de la cultura de Alcuino y los carolingios; de hecho, en las fuentes y los ejemplos citados por Alcuino *(ibid.*, 83-85), los autores paganos y cristianos están más o menos en la misma proporción; si se recuerda que se consideraba a Virgilio como cristiano, porque se creía que había anunciado la venida de Cristo en su Égloga cuarta, se puede comprender que Alcuino cite más autores cristianos que paganos.
21. *Statuta Murbacensia,* ed. de B. Albers, *Consuetudines monasticae*, Montecassino 1907, III, 93.

San Benito de Aniano

Otro personaje, éste sí un auténtico monje, desempeñó un papel decisivo, si no –como Alcuino– en el remozamiento general del culto y de la cultura, sí al menos en la renovación de la vida monástica: Benito de Aniano. Su papel de reformador es bien conocido. Fue orientado y sostenido por una cultura de la que ha dejado el programa en un escrito, en el que fijó la actitud intelectual que habría de continuar siendo la misma en los monjes del Medievo[22]. Describió en él la «forma» que debe adquirir la fe para ser precisa, armónicamente desarrollada, adulta, por así decirlo. Utilizando, aunque superándolos, la gramática y el razonamiento, debe buscar el espíritu una cierta inteligencia de los misterios, con vistas a alcanzar la divina amistad; debe ejercitarse especialmente en reflexionar sobre la enseñanza dogmática de los «Padres ortodoxos». Benito de Aniano insiste en la Trinidad y sobre esa doctrina de la imagen de Dios en el hombre que tan importante lugar ocupará en los escritos espirituales de los monjes; es el primero en esbozar ese tratado de la amistad que perfeccionarán autores posteriores. Propone el ejemplo de Amonio, el maestro de Orígenes, y recomienda la lectura de san Jerónimo y san Gregorio, esos dos monjes insignes[23], y de todos aquellos que han enseñado a buscar la sabiduría en la renuncia y el ocio espiritual: «Sólo un sabroso conocimiento hace amigo de Dios; por esta sabiduría es como se llega a ser amigo de Dios y se le obedece»[24]. Únicamente así se conserva una fe pura y se la hace crecer hasta que se revele su contenido[25]. Por tanto, desde el alba de los grandes siglos monásticos, aquél al que se ha considerado en ocasiones como el segundo fundador del monaquismo benedictino, imprime un impulso decisivo a una cierta investigación teológica; sin embargo, se trata de una teología ordenada al amor, como lo estará siempre la teología monástica.

22. *Les Munimenta fidei de S. Benoît d'Aniane*: AnalMon 1 (1948) 1-74.
23. *Ibid.*, 62, 10-20.
24. *Ibid.*, 63, 33-34.
25. *Ibid.*, 64, 75-76.

Notgero y la poesía sacra

Para ilustrar los resultados que la renovación carolingia llevó consigo para la cultura monástica, abundan los ejemplos. Piénsese en esa necesidad de cantar y en esa aptitud para pergeñar versos latinos a los que debemos esos innumerables poemas, litúrgicos o no, que llenan tantos volúmenes[26]. Necesidad de rimar que produjo obras maestras cuando aparecieron auténticos poetas, como Notgero de Saint Gall. A propósito de este autor se pregunta un crítico exigente, tras haber notado que sus poesías «parecen haberse compuesto no muy lejos del Ática», por qué escribieron Notgero y tantos otros en latín y no en su lengua materna, en alemán. Y es así, responde, porque el latín no les era extraño; lo aprendían en los gramáticos como lengua extranjera, mas lo aprendían porque era la lengua de su patria, la Iglesia. Era la lengua de esa latinidad de que ellos vivían espiritualmente, de toda la tradición latina anterior a ellos, es decir, a la vez de la antigüedad clásica y de la antigüedad cristiana, de la Biblia y de los Padres. Era la lengua de su religión, su único medio cristiano de expresión, el único que se adecuaba a las realidades, a las experiencias que querían expresar[27]. Notgero no versificaba para un público, fuera éste de lengua latina o alemana, sino para «su Señor». Dado que el Señor le daba su palabra en latín, sólo esta lengua le permitía expresar ese complemento de vida, de cultura, de experiencia, que el cristianismo aportaba. La sagrada Escritura, los himnos de la Iglesia, todo lo que conmovía profundamente a su alma, y lo elevaba por encima de sí mismo, lo recibía en latín; para traducir tantas realidades nuevas no había palabras más que en esa lengua. Cuando deseaba gritar su júbilo, exhalar su entusiasmo, lo que debía cantar era demasiado bello, tan sublime, que no podía ser expresado sino en latín. Cantaba a la Iglesia, para la Iglesia, los mis-

26. MGH, *Poetae latini aevi Karolini,* 4 v.; G. M. Dreves y C. Blume, *Analecta hymnica medii aevi*, 55 v., Leipzig 1886-1922, *passim.* En otros lugares se han publicado distintos textos por B. Bischoff y otros, por ejemplo, en *Studien zur lateinischen Dichtung des Mittelalters, Ehrengabe K. Strecker*, Dresde 1931, *passim.*
27. W. von der Steinen, *Notker der Dichter und seine geistige Welt*, Bern 1948, 79, 80 y *passim*; R. R. Bolgar, *The classical heritage*, 103.

terios de la Iglesia. Siendo así que se imprimían en su alma en latín, en esa lengua habían de expresarse también. Por lo demás, enriqueció al usarla la latinidad que recibía de la antigua tradición.

Esmaragdo: gramática cristiana y espiritualidad monástica

Otro testimonio de la cultura monástica provocada por la renovación carolingia nos lo proporciona Esmaragdo, abad de Saint-Michel, hacia la primera mitad del siglo IX. Dejó una obra de gramática en que enseña, como en sus tratados de vida espiritual, un medio para ganar el cielo. Gracias ante todo a la latinidad son admitidos los elegidos al conocimiento de la Trinidad; por su medio pues deben alcanzar la eternidad[28]. Y ¿cómo facilita la gramática ir al cielo? Dando la posibilidad de leer la Escritura y a los Padres, se convierte en un medio de salvación y adquiere una sublime dignidad. Es un don de Dios, como lo es su propia palabra, de la que no puede separarse, ya que le proporciona ella misma la clave. Esmaragdo canta las alabanzas de la gramática en un poema parecido al que precede a su comentario de otro medio de salvación, la *Regla* de san Benito: «Encontraréis aquí esa regla áurea que viene del cielo y con la que el propio Espíritu Santo nos ha gratificado. En ella se nos narran las grandes acciones de los patriarcas, en ella resuena el lirismo de los Salmos –ese pequeño libro está lleno de dones sagrados–; contiene la Escritura y está perfumado por la gramática. La Escritura enseña a buscar el reino de Dios, a desprenderse de la tierra, a levantarse a lo alto. Promete a los bienaventurados esos bienes celestiales: vivir con el Señor, habitar siempre con Él. La gramática, por tanto, por la bondad de Dios, concede grandes bienes a quienes la leen con esmero»[29].

La latinidad que Esmaragdo enseña es, como la de san Bonifacio, la de la Iglesia. Él no lo disimula en absoluto, sino que, al

28. «Quia enim per notitiam latinitatis maxime ad cognitionem electi veniunt Trinitatis, et ea duce regia gradientes itinera festinant ad supernam tenduntque beatitudinis patriam, necesse fuit ut tota latinitatis compleretur oratio», citado en *Smaragde et la grammaire chrétienne*: RevMoyALat 4 (1948) 16.

29. Este prólogo se ha publicado en MGH, *Poet. lat.*, I, 607.

contrario, se gloría de ello. Del mismo modo que ciertas particularidades del latín profano se explican por la psicología y las erróneas creencias de los paganos, la fe cristiana ha impuesto a la lengua de Virgilio ciertos enriquecimientos y una mayor flexibilidad. Muy lejos de verse reducido a disculpar la lengua de la Iglesia, la admira, descubre su alcance espiritual y su calidad literaria. El cristianismo ha facilitado una liberación de la lengua latina; ha hecho posible un nuevo empleo de ciertas palabras que las reglas no excluían, pero que tampoco usaban, no habiéndose presentado la ocasión de introducirlas. Así, se ha notado que Esmaragdo conoce un «imperativo de profecía» que el uso clásico ignoraba. A veces, ese empleo era incluso misterioso, y solamente la fe podía dar la clave. Asimismo, en ejemplos que cita el propio Esmaragdo, los sentidos de la Escritura y los Padres se agregan, legítimamente, a los de la antigüedad clásica[30].

Este planteamiento no constituía un divertimiento inútil. Si Beda, Bonifacio, Alcuino, Esmaragdo y tantos otros han escrito sobre Donato, es para hacer frente a necesidades concretas. Tenemos una prueba, por ejemplo, en uno de los más viejos manuscritos de la gramática de Esmaragdo, que contiene glosas célticas que los filólogos han estudiado por sí mismas, independientemente del texto latino a que aluden. Desde el punto de vista de la historia de la cultura y de la psicología religiosa, merecerían ser consideradas en relación con él, y revelarían sin duda las dificultades experimentadas, los métodos seguidos por cierto monje cuyo dialecto materno no era una lengua románica, y que quería aprender el latín[31]. En el mismo manuscrito vemos aplicadas todavía las reglas gramaticales de Esmaragdo a lo que era su objeto primario, el culto. Se trata de una serie de bendiciones y absoluciones para el oficio que se ritman conforme a las reglas de la métrica[32]. Es esa mis-

30. *Smaragde et la grammaire chrétienne*, 15-21.

31. *Ibid.*, 22, n. 36. Las glosas así añadidas en los interlineados de los textos latinos son frecuentes sobre todo en los siglos VIII-X y en las regiones del «alto alemán»; ofrece una lista W. Stach, *Mitteilungen zur mittelalterlichen Glossographie*, en *Liber Floridus. Festschrift P. Lehmann*, St. Ottilien 1950, 12-16.

32. *Bénédictions pour les lectures de l'office de Noel*, en *Miscellanea G. Mercati*, Città del Vaticano 1946, 477.

ma lengua latina, hecha de la doble herencia recibida de la antigüedad clásica y de la tradición cristiana, la que Esmaragdo utilizó en sus escritos espirituales: su *Diadema de los monjes* –cuya *Vía real* es un extracto adaptado para los laicos[33]– y su *Comentario de la Regla*[34]. De entre los comentarios antiguos, este último es a la vez el más rico en ideas, el más documentado en cuanto a las fuentes tradicionales, el más preciso en materia de filología, y el más bello, el que está escrito en lengua más ágil y armoniosa, más apta para traducir las realidades de la vida espiritual; latín «místico» ya, que anuncia el de los grandes autores monásticos de los siglos siguientes. Como al comienzo de su gramática, Esmaragdo encabeza su *Comentario* con un poema que determina su objeto: también aquí se trata de ganar la vida eterna. Para los monjes, el medio para elevarse por encima de sí mismos y llegar hasta los «reinos celestiales», es la *Regla*; lo dice en verso y después en prosa. «Observando la *Regla* en toda su pureza, esperan gozar un día de la eterna felicidad»[35]. E inmediatamente pone al servicio de ese objetivo sus conocimientos gramaticales. La ortografía «*obsculta*» de la primera palabra de la *Regla* recibe su justificación gramatical; la «o», que es la segunda palabra, es una interjección, etc. Más abajo, justifica Esmaragdo un giro de san Benito por el uso de los maestros de escuela. Ahora bien, ¿qué ejemplo aporta? El de san Gregorio Magno[36]. Ejerciendo así sus tareas de gramático sobre cada una de las palabras de la *Regla*, no hace el abad de Saint-Michel más que conformarse a una de las prescripciones del gran capitulario monástico del año 817: «Que los abades la escruten palabra por palabra a fin de entenderla bien, y que se esfuercen en practicarla con sus monjes»[37].

33. *Smaragde et son oeuvre. Introduction a la voie royale. Le diadème des moines*, La Pierre-qui-Vire, s. f., 3-23.
34. PL 102, 689-932.
35. «Eius (regulae) tenentes rectitudinem, aeterna sperant perfrui beatitudine», *ibid.*, 691.
36. *Ibid.*, 694.
37. *Capitula Aquisgranensia*, I, ed. de B. Albers, *Consuetudines monasticae*, III, Montecassino 1907, 116.

Alianza de la literatura antigua con la tradición bíblica y patrística

Sólo han podido citarse aquí algunos ejemplos, que darían una idea inexacta de la renovación de la época carolingia, si obligaran a pensar que ésta fue privilegio de algunos grandes centros. Tal como han notado los historiadores, la conservación y difusión de los textos clásicos no fueron en absoluto algo exclusivo de algunas grandes abadías, como Fulda, Lorsch o Corvey; era preciso que en numerosos monasterios menos importantes, menos ilustres, se estudiara a Virgilio, Estacio y los demás escritores antiguos, si no siempre con agudeza, ni mediante textos numerosos y completos, sí al menos con perseverancia[38]. Lo mismo ocurrió con las obras patrísticas. Se dibujaron en este vasto movimiento de renovación cultural corrientes diversas según las regiones, los periodos, las influencias ejercidas por determinado maestro de espíritu original u organizador. Importa únicamente subrayar aquí el carácter general de la cultura monástica de la época carolingia.

Puede decirse pues, que en esa cultura, todo es literatura; en otras palabras, todo se somete a las leyes del arte de escribir, sea en verso, sea en prosa. Todo se enseña según las *artes*, que se inspiran en unos modelos mejores, y a ellas debe conformarse toda producción. Un arte, en la concepción antigua y medieval del término, es un conjunto de reglas precisas; la «gramática», por ejemplo, incluye todas las que sirven para la expresión escrita. De acuerdo con el principio enunciado por san Agustín, y que san Isidoro transmitiría a la Edad Media, «como su nombre indica, la gramática es el estudio de las letras y, por esa razón, se llama en latín literatura; efectivamente, todo lo que, mereciendo no caer en el olvido, se confía a la escritura, deriva de ella necesariamente»[39].

Hace falta todavía ver bien de qué gramática deriva la expresión cristiana. Cierto es que la gramática carolingia es reflejo de toda la cultura de ese tiempo, y en ella es, en primer lugar, donde aparece ese periodo como un renacimiento. Pero importa precisar,

38. P. Lehmann, *The Benedictine Order*, 420-421.
39. *Ibid.*, 141-142.

por el abuso que se ha hecho de esa palabra, el sentido que pueda revestir aquí. Antes que original y creador, el periodo carolingio es una época en que se redescubre y asimila la herencia literaria de la antigüedad, sobre la que las invasiones representaron, en buen número de regiones, una ruptura. Es, sin embargo, verdaderamente, un «renacimiento», ya que esa nueva toma de contacto con la antigüedad da un poderoso impulso al esfuerzo creador. Periodo de transición –y, en ese sentido, verdadera edad media entre la edad patrística y el desarrollo literario del siglo X y siguientes–, aparecerá más tarde la época carolingia como una edad luminosa tras una época de oscuridad: «hoc tempore fuit claritas doctrinae»[40].

El latín medieval

La cultura que resulta de ese renacimiento posee un doble tesoro que, a su vez, transmite. Se trata, por una parte, de la herencia clásica; por otra, de la cristiana, que es, inseparablemente, bíblica y patrística. Se resucitará la tradición clásica, mas en un ambiente cristiano. No sólo no viene a las mientes la idea de un renacimiento puramente clásico, sino que el carácter cristiano, o mejor, cristianizado, de la nueva latinidad, se hace más y más consciente a medida que se desarrolla la cultura renovada. La norma de un latín cristiano, vivo, evolutivo, la habían dado los Padres. San Gregorio, entre otros, había dicho: «Estimo del todo indigno encerrar en las reglas de Donato las palabras de la verdad celestial»[41]. Apenas formulada por Beda, igual convicción es claramente expresada por Esmaragdo. A los ojos de todos, el legado de la antigüedad pertenece a los cristianos, que lo orientan por fin a su verdadero destino, el culto de Dios en la Iglesia.

La fórmula de ese humanismo se toma con frecuencia del tema de la prisionera pagana (*captiva gentilis*); según el Deuteronomio (21, 10-13), un israelita podía desposar a una pagana apresada en tiempo de guerra, bajo ciertas condiciones. Y es Rabano Mauro, por ejemplo, quien comenta: «Es lo que tenemos costumbre de hacer, y lo que debemos hacer, cuando leemos a los poetas paganos, cuando caen en nuestras manos los libros de la sabiduría de este mundo. Si encontramos en ellos algo útil, lo convertimos a nuestro dogma ('ad nostrum dogma convertimus')»[42]. Hay ahí una auténtica conversión, gracias a la cual retornan esos valores culturales a su fin verdadero. «Pero si –añade Rabano Mauro– hallamos cosas superfluas, concernientes a los ídolos, el amor, los desvelos por las cosas del siglo, las eliminamos». Así se explica el carácter de la lengua y la literatura que resultaron del renacimiento carolingio y expresaron su cultura, lengua y literatura conscientemente tributarias de la tradición clásica, pero que quisieron ser religiosas y servir a fines religiosos.

40. S. Buenaventura, citado por E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris 1932, II, 194.

41. Prefacio a las *Moralia in Job*: MGH, *Epist.*, I, 1, 357.

Una lengua nueva aparece, especie de lengua «mixta», que lo es, a la vez, de manera deliberada. Hubo espontáneamente un latín patrístico, cuando comenzaron los doctores de los primeros siglos a traducir en latín el mensaje de la Iglesia. Existía desde ese preciso momento una gramática cristiana. Acababa entonces de forjarse ese latín cristiano medieval, que debía desarrollarse y enriquecerse todavía en los siglos siguientes; menos vigorosa, posiblemente, que la de los clásicos y los Padres, esa lengua sencilla y fácil, flexible y clara, musical y rítmica, era la que esos pueblos nuevos necesitaban.

Se ha afirmado del latín cristiano, en general, que era al de Horacio «lo que Notre-Dame al Partenón»[43]. Con mayor razón, puede verse en el latín que se escribía durante los siglos en que se construían las sobrias iglesias románicas la continuación, y la renovación también, del que se hablara en el Panteón y en las basílicas de la Roma de Augusto. La cultura medieval continuará dividida entre las dos tendencias que corresponden a la doble herencia que la ha enriquecido desde sus orígenes: la literatura clásica, con-

42. *De clericorum institutione*, III, 18, en PL 107, 396. Acerca de las fuentes de este tema, J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique au XII[e] siècle*, Bruges 1948, 94.

43. R. de Gourmont, *Le latin mystique*, Paris 1892, 15.

siderada como admirable y necesaria y, no obstante, peligrosa; y la literatura patrística, bienhechora, legítima, y a la que algunos, empero, encontrarán la necesidad de excusar, porque les parecerá de una expresión menos bella que la de los paganos. Resultará de ahí una suerte de dualismo en la cultura medieval y en su misma lengua. Queda por ver cuál es la actitud que adoptará en esa evolución el monaquismo.

II

LAS FUENTES DE LA CULTURA MONÁSTICA

4
LA DEVOCIÓN AL CIELO

Una literatura de la superación

La cultura monástica de la Edad Media tiene dos clases de fuentes. Las unas son de carácter literario, textos escritos, el contenido de los cuales es preciso asimilar por medio de la lectura meditativa o por el estudio. Las otras surgen de la experiencia espiritual. De éstas, la más importante es la que permite a las otras conciliarse en la armonía de una síntesis, es aquélla que hace desear que llegue el término de dicha experiencia. El contenido de la cultura monástica puede quedar simbolizado, sintetizado, en estas dos palabras: gramática y escatología. Se requieren, de un lado, las letras para acercarse a Dios y expresar lo que de Él se percibe; por otra parte, resulta necesario sobrepasar continuamente la literatura, para tender a la vida eterna. Así pues, para acabar de caracterizar los componentes esenciales de la cultura monástica, y tras haber insistido sobre el lugar que en ella ocupa la *grammatica* a partir de san Benito y, sobre todo, tras la reforma carolingia, hay que hablar de su orientación dominante, de aquello por lo que sigue fiel a la influencia de san Gregorio: su tendencia escatológica, lo que no es más que otro nombre de la compunción.

El primero, el más importante de los temas a que han aplicado los monjes del Medievo el arte literario, es lo que podríamos llamar la devoción al cielo. Esa lengua nueva que los monjes habían creado, la utilizaron con predilección para traducir ese deseo de cielo que está de tal manera apegado al corazón de todo contemplativo, que se convierte en la nota característica de la vida monástica. Escuchemos, por ejemplo, a un testigo anónimo, que podría

representar la opinión común y que, no siendo monje, está libre de todo prejuicio. Tras haber definido en un comentario al Cantar la «vida práctica» o «activa», añade: «La vida teórica, a la que se ordena este libro de la Escritura, es esa vida contemplativa, dentro de la que no se aspira sino a las realidades celestiales, tal como la viven los monjes y los eremitas»[1]. Hablar, pues, de esa aspiración al cielo será evocar la atmósfera espiritual en que se desarrolla la cultura monástica. En este punto, y tratándose del uso que harán los monjes de las fuentes mismas de su cultura, no se impone ya el orden cronológico. Se trata, por lo demás, de datos constantes y comunes para todas las épocas. Una vez establecido el hecho de que la devoción al cielo fue muy practicada en el monaquismo medieval, aparecerá espontáneamente, a modo de conclusión, su significación para la cultura y la teología de los monjes.

Los símbolos de la elevación

Sin duda, los hombres de la Edad Media pensaron en el infierno. También los monjes lo describen en esas «visiones» donde proyectan las ideas e imágenes que se forjan del más allá. Pero sus viajes de ultratumba, como el de Dante más tarde, acaban casi todos en el paraíso[2]. En sus libros de oración, la meditación del cielo es más frecuente que la del infierno. No sólo existen capítulos dedicados a este tema en sus obras de espiritualidad, sino tratados enteros con títulos como estos: *Acerca del deseo del cielo*[3]; *Para la contemplación y el amor de la patria celestial, que no es accesible más que a los que desprecian el mundo*[4]; *Loa de la Jerusalén celestial*[5]; *Sobre la felicidad de la patria celestial*[6]. En unos casos, estos textos constituyen exhortaciones o elevaciones en prosa o en verso; en otros, alternan versículos de los salmos con puntos de meditación y fórmulas de oración. Igual que en nuestra época se realiza en ocasiones el ejercicio de la buena muerte, se hacía entonces el ejercicio de Jerusalén; se reflexionaba sobre el cielo, se sostenía uno con el deseo de llegar a él un día, y se pedía gracia para ello. Para comprender esa psicología monástica, espiguemos entre los escritos algunos temas reveladores en que se concreta. La palabra «tema» es la que mejor se presta a este propósito. En efecto, a diferencia de la ciencia especulativa, en que se enuncian tesis que, inmediatamente, se demuestran, aquí se trata, más propiamente, de un campo cuyo tono viene marcado en gran parte por la expresión simbólica; se trata de hacer desear una experiencia indescriptible. Y, de igual modo que en música o en poesía el arte consiste, sobre todo, en ejecutar «variaciones» sobre temas simples y ricos, así el lenguaje monástico destaca ante todo por su poder de evocación. No puede ser de otra manera, ya que es un lenguaje bíblico, concreto y hecho de imágenes, de esencia poética por tanto. Pero no por de carecer carácter abstracto, esos modos de expresión pueden dejarse de tomar en serio.

Todos los temas utilizados tienen un origen bíblico, lo que no excluye el que se recurra, en ciertos casos, a reminiscencias literarias clásicas; así, para hablar de la felicidad del cielo, se evocará el *locus amoenus*, la edad de oro, el Elíseo, cuya descripción por Píndaro y Aristófanes dejó huellas en el neoplatonismo de san Agustín y, especialmente por mediación suya, en la literatura medieval. Sin embargo, la inspiración primaria viene siempre de la sagrada Escritura. Es un hecho, efectivamente, que en toda la literatura monástica, incluso en los escritos cuyo fin no es tratar de la beatitud del cie-

1. «Theoretica, ad quam iste liber tendit, est contemplativa, quae solis caelestibus facit inhiare, sicut sancti monachi faciunt et heremitae», ms. Paris B.N. lat. 568. f. 2, recensión A del comentario de Anselmo de Laon; cf. *Le commentaire du Cantique des cantiques attribué à Anselme de Laon*: RechThAncMéd 21 (1949) 29-39.
2. *Visions monastiques d'outre-tombe*: AnalMon 5 (1953).
3. En Esmaragdo, *Diadema monachorum,* capítulo 25, en PL 102, 620.
4. En Pseudo-Alcuino, *De Psalmorum usu,* I, 5, en PL 101, 474. Lo mismo *De varietate librorurn sive de amore caelestis patriae,* escrito por Emmo para el abad Guillermo de Gellone (m. 812), en PL 118, 875-958.

5. En Eadmero, *S. Anselmi liber de similitudinibus*, cap. 44, en PL 159, 624.
6. Eadmero en PL 159, 587-606. Otros títulos y distintos escritos serán indicados más adelante. Una colección de textos muy bellos y de reproducciones de hermosas estampas medievales representando la Jerusalén celestial se encuentra en S. A. Hurlbut, *The picture of the heavenly Jerusalem in the writings of Johannes of Fécamp De contemplativa vita and in the Elizabethan Hymns*, Washington 1943.

lo, se trata continuamente de él. Numerosos temas expresan idénticas realidades bajo diversas formas. No cabe establecer entre ellos orden lógico alguno. Veamos cuáles son los principales.

Jerusalén

En primer lugar, el tema de Jerusalén. San Bernardo define al monje como un habitante de Jerusalén –«monachus et Ierosolymita»–. No se trata de que deba habitar físicamente en la ciudad en que muriera Jesús, en el monte sobre el que se dice ha de volver, ya que, para él, ese lugar está en todas partes. Habita especialmente en el sitio desde donde, lejos del mundo y del pecado, se acerca uno a Dios, y a los ángeles y santos que le rodean. El monasterio participa de la dignidad de Sión; comunica a todos sus moradores los bienes espirituales propios de los lugares santificados por la vida del Señor, por su Pasión y Ascensión, que verán su glorioso retorno. El monte del retorno es el símbolo del misterio monástico. Y todo cristiano que se hace monje es como si residiera siempre en ese lugar bendito. Allí es donde puede unirse a la verdadera Ciudad Santa. Y san Bernardo añade: «Jerusalén designa a aquéllos que llevan, en este mundo, la vida religiosa; imitan éstos, en la medida de sus fuerzas, al precio de una vida honesta y ordenada, las costumbres de la Jerusalén celestial»[7]. Hablando de uno de sus novicios, dice que ha hallado el medio de realizar la palabra de san Pablo: «conversatio nostra in caelis est» (Flp 3, 20), y agrega: «Se ha convertido no en un visitante que admira curioso la ciudad, sino en uno de sus devotos habitantes, de sus ciudadanos titulares; no de esta Jerusalén de la tierra, que se relaciona con el monte Sinaí, en Arabia, que está, con todos sus hijos, en la esclavitud, mas de la celestial, la que conserva la libertad, nuestra madre. Y, si queréis saberlo, se trata de Clairvaux. Allí se encuentra una Jerusalén que se asocia con la de los cielos por toda la devoción del corazón, por la imitación de su vida y por un auténtico parentesco espiritual. Allí, además, está su descanso, conforme a la

7. *Sup. Cant.*, 55, 2, en PL 183, 1045.

promesa del Señor, por los siglos de los siglos. Quiso habitar allí, porque se encuentra en ella, si no ya la visión, al menos la espera, con toda certeza, de la verdadera paz, aquélla de que se ha dicho: La paz de Dios supera todo sentimiento»[8]. El monasterio es pues una Jerusalén anticipada; un lugar de espera y de deseo, de preparación para esa ciudad santa hacia la que se mira jubilosamente. De un discípulo de san Bernardo, el beato David de Himmerod, que estaba siempre sonriente, ha escrito su biógrafo: «Tenía, como los santos, el rostro resplandeciente de alegría; tenía el rostro del que se dirige a Jerusalén»[9].

De hecho, uno de los temas preferidos de la mística monástica durante la Edad Media es la contemplación de la gloria de que goza Dios y de que hace partícipes a sus elegidos en la vida bienaventurada. Esa realidad final, cuya perspectiva orienta la vida presente, es descrita con frecuencia bajo un símbolo, el de una ciudad, Jerusalén. No se dice, las más de las veces, que sea celestial; incluso se la llama también «la tierra de los vivos». Lo que importa no es el lugar en que se halla –las imágenes humanas con las que se habla de ella no son más que analogías–, sino la vida que allí se lleva, es decir, la vida misma de Dios. Así pues, todos los que participan de Dios son a la vez ciudadanos de una misma Iglesia en el cielo y en la tierra; el «tipo» que sirve para evocarla no es la Jerusalén carnal, aquella cuyo templo era material, sino la Jerusalén espiritual de la que habla san Pablo a los Gálatas y de la que era tipo, a su vez, la Jerusalén terrena. No hay más que una comunidad de los que están unidos a Dios: el cielo y la Iglesia. Se le da simplemente un nombre, el que da la Biblia a la Ciudad Santa, ya sea en las descripciones de los Profetas, ya en las del Apocalipsis.

A menudo, están ligados al tema de Jerusalén los del Templo y el Tabernáculo. Desde Beda el Venerable hasta Pedro de Celle, más de un autor ha escrito sobre esos símbolos de la presencia de Dios y de la vida eternamente vivida en su morada[10].

8. *Epist.*, 64, en PL 182, 169.
9. A. Schneider, *Vita B. Davidis monachi Hemmerodensis*: AnalSOrdCist 11 (1955) 35. Cf. asimismo G. Constable: RevBén 68 (1956) 106.
10. *La spiritualité de Pierre de Celle* (1115-1183), Paris 1946, 33-36.

La Ascensión

La Jerusalén de lo alto es el fin al que tiende el monje. A ella se elevará por medio de todo lo que evoque –y realice– una ascensión, y ésta introduce a toda una serie de temas. En primer lugar, el de la Ascensión por excelencia, la de Cristo –uno de los misterios del Señor sobre el que san Bernardo ha dejado mayor número de sermones, más incluso que sobre la Pasión[11]–. El monje abandona el mundo, se aparta de él como todo cristiano. Se va a un desierto, con frecuencia a un monte, con el fin de realizar mejor el programa que la Iglesia enseña a todo fiel en la fiesta de la Ascensión: «habitar en las regiones celestiales (*in caelestibus habitemus*)». Cuando el Señor desapareció en la nube de su gloria, los apóstoles mantuvieron fijos los ojos en el cielo. Dos ángeles les advirtieron que no lo verían más hasta que volviera. Pronto llegó para ellos la hora de extenderse por el mundo, sembrar el evangelio y plantar la Iglesia. Sin embargo, los monjes conservan el privilegio de seguir mirando. Saben que no verán al Señor; vivirán, pues, en la fe, perseverarán allí. Su cruz será amar sin ver y mantener la mirada a pesar de todo; no fijar los ojos en nada fuera de Dios, invisible y presente. Su testimonio frente al mundo será mostrar, con su sola existencia, la dirección hacia donde es preciso mirar. Tratarán de precipitar, mediante el deseo y la plegaria, la consumación del reino de Dios.

La Transfiguración

La Transfiguración constituía el anuncio de la Ascensión y, por tanto, este misterio fue también objeto de meditación. Pedro el Venerable introdujo en Cluny y en el monaquismo esa fiesta oriental que no entró en el calendario de la Iglesia universal tres siglos más tarde. Compuso su oficio, y escribió sobre ese misterio un largo tratado tan bello como lleno de doctrina[12].

11. *Le mystère de l'Ascension dans les sermons de S. Bernard*: ColOrdCistRef 15 (1953) 81-88.
12. *Pierre le Vénérable*, Saint-Wandrille 1946, 326-332: *La lumière du Thabor*; 379-390: *L'office de la Transfiguration*.

Los ángeles

Otro tema se refiere a los ángeles: una serie de símiles sugiere relaciones, puntos de semejanza entre la vida de los monjes y la *vita angelica*. Los textos son innumerables[13]. ¿Cuál es su sentido? ¿Consiste en evadirse de nuestro mundo sensible, en desencarnarse, en «hacer el ángel»? En absoluto. No obstante, la adoración que los ángeles rinden a Dios en el cielo ayuda a comprender la parte destacada que, en la vida de los monjes, se reserva a la oración. Cuando se habla de vida angélica, se considera menos el ser de los ángeles que la función de alabanza a que se entregan. Se ha dicho muy bien que ese modo de expresarse no es una «hipérbole repleta de equívocos, de la que una sana teología, amante de los términos transparentes, debiera desconfiar... Se trata, ante todo y sobre todo, de una equivalencia según los valores escatológicos. Es en el cielo donde el hombre será 'igual a los ángeles' (Lc 20, 30; Mt 22, 30). Pero, puesto que estamos ya en el umbral del Reino y participamos de las arras de la vida eterna, ¿no es normal que sea cualificada ya la propia vida presente, según la fe, con referencia a la vida angélica?»[14]. Este último tema, y todos los que le ayudan a pensar en el cielo, son válidos para cualquier cristiano, no sólo para el monje. Pero se han desarrollado más en la literatura monástica –la que los monjes escriben y la que más les concierne–, porque tienden a la perfección de la vida cristiana de un modo que, más que otros, tiene un sentido escatológico; su papel es el de recordar a todos que en modo alguno están hechos para la tierra.

El vuelo y las alas

El simbolismo del vuelo es también frecuente en los textos. Por lo común, tiene como punto de partida este versículo del sal-

13. *La vie parfaite. Points de vue sur l'essence de la vie religieuse*, Paris-Turnhout 1948, 19-56, capítulo 1: *La vie angélique*. Cf. también G. Colombás, *Paraíso y vida angélica*, Montserrat 1958.
14. J. C. Didier, *Angélisme ou perspectives eschatologiques?*: MelScR 11 (1954) 31-48.

mo 54: «¿Quién me diera alas de paloma, para volar y hallar reposo?». De Orígenes a santa Teresa del Niño Jesús, han gustado los autores místicos de expresar a propósito de esa imagen su deseo de Dios[15]. San Gregorio no fue el primero en explotar el tema[16]. No obstante, la importancia que concedió al simbolismo de la pesantez y del vuelo que la remedia, contribuyó en gran manera a hacer penetrar ese vocabulario en la literatura monástica medieval. Se podrían descubrir en san Bernardo, como en tantos otros autores, gran cantidad de testimonios.

La concupiscencia de lo alto

El contraste entre lo que podríamos llamar las dos concupiscencias ayudó igualmente, por ejemplo, a un Esmaragdo a formular su deseo de la vida celestial. Se trata, en efecto, de sustituir la concupiscencia de la carne por la del espíritu. Se ha establecido un paralelo entre ellas. El papel de la concupiscencia espiritual es de reconfortar al alma fatigada por medio de la esperanza de la gloria futura[17]. Pero en lugar de insistir sobre el aspecto negativo de la ascesis, por así decir, sobre la contención, esa forma de expresión pone el acento sobre el lado positivo: el impulso hacia Dios, la tendencia hacia el fin propio del hombre, que es Dios mismo plena y eternamente poseído.

Los llantos de alegría

Por último, el deseo del cielo inspira numerosos textos que versan sobre las lágrimas. Estas lágrimas de deseo, que nacen de la compunción amorosa, son un don del Señor; se piden, y de ahí

15. *Technique et rédemption. La mystique du vol*: RevNouv, 162-164.
16. M. Walther, *Pondus, dispensatio, dispositio. Werthistorische Untersuchungen zur Frömmigkeit Papst Gregors des Grossen*, Luzern 1941.
17. «Concupiscentia vero spiritus mentem lassam, ne deficiat, spe futurae gloriae corroborat», *Diadema monachorum*, capítulo 94, en PL 102, 684; *Smaragde et son oeuvre. Introduction a la voie royale. Le diadème des moines*, La Pierre-qui-Vire, s. f., 22.

su sentido. En un capítulo titulado *Sobre la gracia de las lágrimas* reunió Esmaragdo testimonios tomados de la sagrada Escritura, de las Vidas de los Padres, de san Gregorio. Otros desarrollaron el tema de manera más original. Es el caso, en especial, de Juan de Fécamp, cuya obra tendrá una gran influencia en la literatura posterior. Esas «lágrimas de caridad», esas «lágrimas suaves», engendradas por el sentimiento de la dulzura de Dios, por el deseo de gozar de Él eternamente, van acompañadas de suspiros, que no son signo de tristeza, sino de aspiración[18]. Durante la Edad Media se da en el monaquismo toda una literatura de *suspiria*[19].

La gloria del paraíso

Tras haber enunciado rápidamente los principales temas a través de los que se ha expresado la devoción al cielo, resulta necesario ilustrarlos a partir de los textos, que son numerosos y extremadamente bellos. Van a veces acompañados en los manuscritos de imágenes piadosas de excelente calidad, que presentan plásticamente lo que nos describe la Biblia de la ciudad de lo alto; la iconografía del deseo del cielo no es menos artística, menos rica en poesía, que la producción literaria. Uno de los textos más conocidos, más a menudo copiados y editados, es el poema de san Pedro Damián *Sobre la gloria del paraíso*[20]. Sus estrofas son de una densidad de vocabulario, de un ritmo musical, que dificultan su traducción. Se enuncia al comienzo el tema de las veinte estrofas siguientes: el alma está sedienta de la fuente de vida eterna; encerrada, desea ver romperse inmediatamente la prisión de la carne donde se encuentra prisionera. Su felicidad es la que ha perdido por el pecado; quiere recuperarla, y esa es la razón porque gusta de contemplar su gloria; su sufrimiento actual despierta en ella el recuerdo del paraíso perdido. Todo lo que de más hermoso

18. *Un maître de la vie spirituelle au XIe siècle, Jean de Fécamp*, Paris 1946, 89-93: *Suavité de Dieu. Les larmes*, y *passim*.
19. *Écrits spirituels de l'école de Jean de Fécamp. II, Une «aspiration» inédite*: AnalMon 1 (1948) 108-114 (lista de manuscritos y edición de una muestra).
20. *Rythmus de gloria paradisi*, en PL 145, 980.

hay en la Escritura, de más dulce a los sentidos, se evoca aquí para dar una idea de esa total felicidad: frutos, flores, primavera, soleadas praderas, gloria de los santos y esplendor del Cordero, armonía real entre el cuerpo y el alma, salud, juventud inagotable, recíproco amor y conocimiento de los elegidos, inalterable concordia; no falta nada que el cristiano pueda desear recibir de Dios al entrar en su alegría. Sin embargo, esa felicidad no es en manera alguna estática, fijada de una vez para siempre con respecto a una frontera que no pueda traspasar, sino que aumenta la felicidad a medida que recibe satisfacción y es satisfecha en la medida en que aumenta; deseo y posesión se van acrecentando mutuamente, sin fin, porque Dios es inagotable y esa consideración es, sin lugar a dudas, la que mejor permite representarse, en cierto modo, lo que sea la eternidad. Lo que analizara san Gregorio de Nisa bajo el nombre de «epéctasis»[21], lo describe también san Pedro Damián: «Siempre hambrientos y siempre hartos, poseen los elegidos cuanto desean; la saciedad no se hace jamás fastidiosa, y el hambre que alimenta el deseo no se hace nunca dolorosa. Deseando, se alimentan sin cesar, y alimentándose, no dejan de desear»[22]. Las alegrías que colman los sentidos y el espíritu parecen renovarse, ya que el Señor se comunica más y más. Y termina ese largo poema suplicando entrar en el cielo. Pero la petición expresa ocupa menos lugar que la contemplación de la felicidad deseada, puesto que pensar en las glorias del paraíso es probar que se ama lo que se espera llegar a poseer, lo que ya se nos ofrece al dársenos el desearlo.

Otro testimonio de esa literatura del deseo es el *Epitalamio alternado entre Cristo y las vírgenes*, que pertenece probablemente a un monje de Hirsau del siglo XII, y que nos ha sido transmitido por manuscritos cistercienses[23]. El texto está formado por unas ciento veintinueve dobles estrofas, que evocan la entrada de las vírgenes en el reino de Cristo, y después la felicidad que hallan allí. También en este caso el jardín del paraíso es el que proporciona todas las imágenes: flores y perfumes, hechizo para los sentidos y el espíritu, tal es el cuadro en que se desarrollará el amor. Se progresa en los desposorios... Cristo, finalmente, se revela. Su gloria, que permanecía escondida, aparece a plena luz: «¡Qué grande es el amor íntimo que devora al alma cuando alcanza la fe la plenitud de su objeto, unir a los miembros con su verdadera cabeza!». La esposa está ataviada con todos los adornos que describe el salmo 44, y esa felicidad es la de todos aquellos a quienes une un mismo amor de Dios. Ese tiempo que no tendrá fin –«tempus interminabile»– es un *sabbat*, una Pascua, un estío; no se sufre en él ya ni la vejez, ni la muerte, ni vicisitud alguna. Es un descanso que consiste en conocer a Dios tal cual es, en verle con una mirada absolutamente pura. Es además una ciudad, Jerusalén, orlada con todas las piedras preciosas, símbolo cada una de una virtud y del gozo que la premia –ahora es el himno *Urbs Jerusalem beata* el que alimenta la imaginación del poeta–. Pero los cinco sentidos espirituales, plenamente satisfechos, no son más que un medio para hablar de la única verdadera felicidad, de la sola recompensa auténtica, que es Dios mismo. Y la descripción de esa ciudad santa es ocasión para una acción de gracias anticipada por esa gloria prometida y esperada, por esa definitiva unión con Cristo. Se trata de una exhortación a la renuncia de todo lo que no es Dios, a la búsqueda exclusiva de Dios, de una oración para obtener ayuda y perseverancia en esa búsqueda oscura y obstinada: «Te buscamos, Señor, suspirando; ¡elévanos a ti tú mismo!». Varias veces reaparece la palabra *interminabilis*, que caracteriza al mismo tiempo el júbilo celestial y el poema que lo canta. Se une uno a la felicidad de la Virgen y los bienaventurados, se la describe bajo símbolos siempre nuevos, se practica, se empieza a cantar el cántico del Cordero; se da cierta duración al canto para sugerir una idea de la felicidad que constituye su objeto, para que la obtenga por una reiterada oración.

Ningún autor ha desarrollado mejor que Juan de Fécamp el tema del deseo del cielo. Puede afirmarse que toda su obra es una aspiración hacia Dios. Es importante, en primer lugar, porque posee una gran belleza; pero también porque, precisamente por eso,

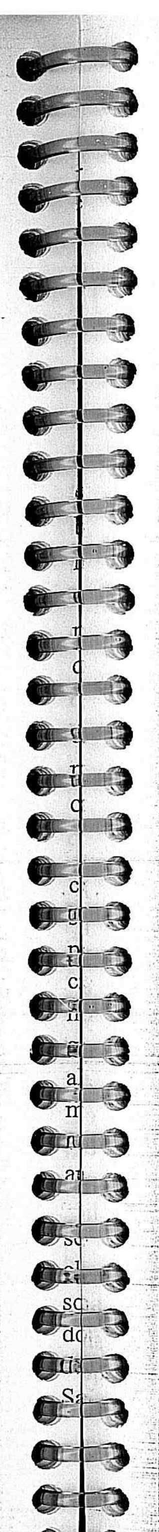
21. Cf. J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, Paris 1944, 309-325; P. Deseille, en DS, fasc. 26-27, 785-788.
22. *Ibid.*, 982.
23. Ed. de G. M. Dreves en *Analecta hymnica medii aevi* 50 (1907) 499-506.

ejerció una inmensa influencia, una influencia que no resulta posible medir: bajo los nombres de Casiano, de san Ambrosio, de Alcuino, de san Anselmo, de san Bernardo, y sobre todo bajo el título de *Meditaciones de san Agustín*, los escritos de Juan de Fécamp fueron los más leídos antes de que apareciera la *Imitación de Cristo*. San Bernardo había frecuentado a Juan de Fécamp –algo que resulta evidente por las reminiscencias– y se emparentaba con él por el carácter de su estilo, por la intensidad de su impulso místico. Sería necesario poder citar largos extractos de dichas elevaciones. El propio título de la parte más extensa de la *Confessio theologica* bastará para dar una idea de su contenido: «Comienza aquí –dice el texto– la tercera parte, en que el alma, llena de devoción, animada por un amor extremo a Cristo, tensa hacia Cristo, suspirando por Cristo, deseando ver a Cristo que es su único amor, no posee dulzura ninguna, sino gemir, llorar, huir y callarse, y descansar diciendo: '¿Quién me diera alas de paloma, para volar y hallar reposo?'»[24].

Hemos de destacar aquí otro texto, que constituye una larga elevación sobre las glorias de Jerusalén[25]. Su autor, anónimo, es probablemente un religioso de la abadía benedictina de Bèze, a comienzos del siglo XII; en todo caso, se trata de un discípulo de san Gregorio y de Juan de Fécamp. Su obra se presenta como el desbordar de un ferviente entusiasmo. Como él mismo dice, ha «escuchado en su interior a Dios hablándole de sí», es de aquéllos en cuyo corazón «se desliza ya algo del rocío que viene del cielo». No hace una exposición abstracta sobre la bienaventuranza; quiere provocar, preparar, un cierto contacto con Dios, una forma de unión por completo espiritual, que se ve obligado a evocar por medio de comparaciones sensibles, la vista y el tacto. Canta las letanías del Señor glorificado, rodeado de su corte celestial.

Los habitantes de la ciudad, inseparables, son los ángeles y los hombres. Su felicidad viene de que están con Dios, que penetra todo su ser, incluido el cuerpo.

24. *Un maître de la vie spirituelle*, 142.
25. *Une élévation sur les gloires de Jérusalem*, en *Mélanges J. Lebreton*: RechScR 39 (1952) 326-334.



De esa contemplación de la Ciudad de Dios nace el deseo de estar en ella, y un deseo activo, que participa a la vez de un carácter de espera y de tendencia, que constituye, de hecho, la esperanza.

Los deberes de la ascesis se derivan de esa visión mística: el desprendimiento no es más que el envés del estar prendido a Cristo; es, desde ese momento, condición y prueba del amor. Todo el que quiere volar hacia su Dios, se orienta hacia Él. A él tiende sus brazos, ora, y sus ojos derraman lágrimas de alegría.

El texto del manuscrito no comporta división alguna, pero es, en realidad, una especie de poema en prosa. El sabor bíblico y el brío en que reside todo el encanto de la poesía, el ritmo y las asonancias de ese lenguaje tan musical, tan sobrio y denso a la vez, dan a sus inflamadas estrofas un movimiento, una libertad, que reflejan la vida interior de un hombre verdaderamente espiritual, que participa ya de la felicidad que describe.

Una traducción debilita necesariamente un texto de tal calidad; mas, puede, por lo menos, dar una idea. He aquí pues esa plegaria admirable, tan reveladora de la actitud interior de muchos otros monjes anónimos:

De la ciudad de Jerusalén y de su Rey, nos es dulce consuelo el recuerdo frecuente, agradable ocasión de meditación, aligeramiento preciso de nuestra pesada carga. Diré pues brevemente alguna cosa –¡ojalá pueda hacerlo con utilidad!– sobre la ciudad de Jerusalén para su edificación, y, a mayor gloria de su Rey, diré yo y escucharé lo que, en mí, el Señor dice de sí y su ciudad. Sea esto como una gota de aceite sobre el fuego que pone Dios en vuestros corazones, de modo que, inflamada vuestra alma a la vez por el fuego de la caridad y el aceite del discurso, se alce más recia, arda con mayor fervor, más alto suba. Que deje al mundo, atraviese el cielo, los astros supere y alcance a Dios, y, viéndole en espíritu y amándole, respire un poco y en Él descanse...

Así pues, tal cual cree la fe católica y como la sagrada Escritura enseña, es el Padre el muy alto origen de las cosas, la perfectísima belleza el Hijo, el Santo Espíritu el más feliz deleite; causa el Padre del universo creado, es la luz el Hijo para percibir la verdad, el Espíritu la fuente donde se debe beber la felicidad. El Padre con poder creó todo de la nada, sabiamente ordenó el Hijo las cosas con poder creadas, el Espíritu Santo benignamente las multiplicó. Caminantes, discípulos nos hace el

Hijo, como a amigos desolados el Espíritu Santo nos consuela; en la patria ya, vencedores nos hace el Padre y nos cubre de gloria. Comprensible es para sí la Trinidad altísima y muy feliz, incomprensible empero para los ángeles y los hombres, y lo que aquí se cree se ve allí: cómo uno sea divisiblemente Tres, y tres son indivisiblemente Uno.

Establecida está en las alturas la ciudad de Jerusalén. Su arquitecto es Dios. Uno es el fundamento de esa ciudad, y es Dios. Uno es el fundador: Él es, Él mismo, el Altísimo quien la fundó. Una es la vida de los que en ella viven; una es la luz de los que ven; una es la paz de los que descansan; uno es el pan de los que se alimentan; una la fuente de la que todos beben, felices sin término. Y todo ello Dios mismo es, quien Todo es en las cosas todas, el honor, la gloria, la fuerza, la abundancia, la paz, y todo bien. Uno solo a todos basta.

Esta ciudad, sólida y estable, permanece eternamente. Luce, por el Padre, con una esplendente luz; por el Hijo, esplendor del Padre, se recrea y ama; inmutable, por el Espíritu Santo, amor de Padre e Hijo, se modifica; se ilumina contemplando, uniéndose se recrea. Es, ve, ama.

Es, porque en el poder del Padre su fortaleza pone; ve, pues brilla por la sabiduría de Dios; ama, porque sustenta su alegría en la bondad de Dios. Bienaventurada es esa patria que no teme la adversidad, que nada conoce sino los gozos del conocimiento pleno de Dios.

Ahora, cada uno posee su vestido, mas en la octava edad, florecerán los ejércitos de los justos con una doble palma. Todos sabrán. Cesará toda palabra, y los corazones hablarán. Los cuerpos serán espirituales e invisibles, lucientes como el sol, extraordinariamente ágiles y ligeros, para cuanto se quiera poderosos.

Será entonces el mes del mes, y del sabbat el sabbat. Será entonces la luz de la luna cual la luz del sol ahora, y el séptuplo brillará la luz del sol, y como el sol lucirá el rostro de todo santo en el reino de su Padre.

No tendrá esa ciudad necesidad de la luz del sol, puesto que Dios mismo, el Todopoderoso, le dará luz. El Cordero es su antorcha. El Cordero de Dios, sin mancha, al que el Padre enviara, víctima de salvación, al mundo, y que, viviendo sin pecado, muriendo por los pecadores, robó al mundo su pecado, los dolores apuró del infierno e hizo salir a los prisioneros del lago donde el agua faltaba, triunfando ante ellos y restaurándolos con Él, en su reino.

Muy hermoso es su aspecto, deseable de ver, aquél a quien desean mirar los ángeles. Rey pacífico es aquel de quien el rostro ansía la tierra entera. Propiciador de los pecados, amigo de los pobres, consolador de

tristes, guarda de los menores, doctor de los sencillos, guía de peregrinos, de los muertos redentor, encoraginado auxilio de combatientes, generoso premiador de vencedores.

Es altar de oro en el Santo de los Santos, reclinatorio suave para los hijos, vista agradable para los ángeles. Trono sublime es para la Trinidad suprema, levantado por encima de todo, bendito por los siglos. Corona de los santos, luz para todos, para los ángeles vida.

¿Qué le devolveremos por todo lo que nos da? ¿Cuándo se nos librará de este cuerpo de muerte? ¿Cuándo se nos dará embriagarnos con la abundancia de la casa de Dios, viendo, en su luz, la luz? ¿Cuándo, en fin, aparecerá Cristo, nuestra vida, y estaremos en la gloria con Él? ¿Cuándo veremos en la tierra de los vivos al remunerador piadoso, al hombre de la paz, al habitador del descanso, consolador de los afligidos, el que primero nació de entre los muertos, la alegría de la resurrección, el hombre de la derecha de Dios, aquél a quien el Padre afirmó? Es el Hijo de Dios, entre miles escogido. Oigámosle; corramos a Él, tengamos sed de Él; que lloren nuestros ojos de deseo, hasta que se nos saque de este valle de lágrimas y seamos puestos en el seno de Abrahán.

Mas ¿qué es el seno de Abrahán? ¿Qué tienen, qué hacen los que en él se hallan? ¿Quién comprenderá con su inteligencia sola, quién explicará con palabras, quién experimentará por la afección, lo que de belleza hay y de gloria y de honor, de suavidad y de paz en el seno de Abrahán? El seno de Abrahán es el descanso del Padre. Allí, abiertamente, el poder del Padre se revela, el esplendor del Hijo, la suavidad del Espíritu. Allí, de fiesta están los santos y saltan de júbilo en presencia de Dios; allí están las moradas iluminadas, allí descansan las almas de los santos, y se emborrachan del abundamiento de la alabanza de Dios; encuéntrase en ellos gozo y regocijo, acción de gracias, y palabras de alabanza. Allí, el sitio de la solemnidad magnífica, el reposo opulento, la luz inaccesible, la interminable paz. Allí el grande y el humilde, y el esclavo libre de su dueño. Allí vive Lázaro, lleno otrora de llagas a la puerta del rico, feliz ahora sin fin en la gloria del Padre. Allí gozan los coros angélicos y los de los santos.

¡Oh, qué ancho y gozoso es el seno de Abrahán! ¡Oh, cuán lleno de calma y secreto! ¡Qué lleno está de libertad y de lucidez! ¡Oh Israel, qué bueno es el seno de Abrahán, no para quienes se glorían de sí mismos, sino para cuantos tienen un corazón recto, sobre todo para aquéllos a quienes Él en sí contiene, a quienes nutre de sí mismo! El ojo no ha visto, oh Dios, lo que en el seno de Abrahán se preparó para los que os es-

peran. El hombre ignora ese secreto, que no se manifiesta en la tierra a los que viven en medio del placer. Es ese secreto aquél que ni ojo vio, ni oído oyó, y que no surgió en el corazón del hombre; es el que se prometió a los que por Cristo fielmente combaten, y el que se dio a los vencedores que con Cristo reinan.

¿Qué tenemos, pues, en común con las cosas que perecen; nosotros, a quienes tantas cosas en los cielos se han prometido? ¿De qué gozaríamos en la tierra en compañía de los pecadores, nosotros que hemos sido llamados al cortejo de la milicia celestial? ¿Qué son para nosotros los placeres de la carne, para nosotros que debemos llevar impresa la imagen del cielo? ¿Qué nos da la concupiscencia de los ojos, a nosotros que deseamos ver la visión que agrada a los ángeles? ¿Y el orgullo del mundo, a nosotros, a quienes se prometió la posesión del cielo?

Así pues, mientras que como todos nuestros padres, huéspedes somos y extraños, mientras pasan nuestros días como la sombra sobre la tierra y no hay en ellos tregua, mientras recorre el mundo el ángel exterminador, la nube ciega, el viento huracanado y el fuego que envuelve, huyamos de la sombra de Egipto a la sombra de las alas de Dios, permanezcamos allí hasta que la iniquidad pase, hasta que sople la brisa de la mañana y declinen las sombras, a fin de merecer acomodarnos en el seno de Abrahán. Allí están las riquezas verdaderas, allí los tesoros de la sabiduría, la largueza de la vida y su alegría. Allí la fuerza entera, en que nada es debilidad, donde no falta el coraje. Allí, el saber total, en que nada queda de ignorancia, donde nada del verdadero conocimiento está ausente. Allí la felicidad suprema, donde nada es adversidad, en que nada falta a la bondad. Allí está la completa santidad, porque la caridad es allí completa; allí la plena bienaventuranza, ya que allí se da la visión perfecta de Dios. La visión, digo, está en el conocimiento, y éste en el amor; al amor acompaña la alabanza, y a ésta la seguridad que no tiene fin.

¿Quién nos dará alas como de paloma, para volar a través de todos los reinos del mundo, y penetrar en el interior del cielo austral? ¿Quién pues nos conducirá a la ciudad del gran rey, para que lo que leemos hoy en los libros, y vemos en enigma y como en un espejo, lo veamos entonces por la faz del Dios presente, y nos gocemos en ello?

¡Ciudad de Dios! ¡Cuántas cosas gloriosas no se habrán dicho de ti! En ti está la morada de los que viven en la alegría, en ti está la luz, la vida de todos. Es tu cimiento una piedra sola, una piedra angular y viva, y preciosa en sumo grado. Brillarán tus puertas con espléndidos diamantes y se abrirán de par en par. De piedras preciosas serán tus muros, de gemas

tus torres; pavimentadas de gemas, Jerusalén, estarán tus plazas y de un oro puro que al cristal transparente se parece, y se verá en ti visión de gloria, en ti el cántico de gozo se cantará; todos oirán del cielo el concierto suave, el coro, la sinfonía, y todos una palabra sola dirán: ¡Aleluya!

¡Palabra única, palabra muy dulce, palabra de loores llena! En esa ciudad viven nuestros padres y amigos muy queridos, para rogar a Dios por nosotros; esperan nuestra llegada, aceleran cuanto pueden nuestra carrera.

Levantemos hacia ellos nuestros corazones con las manos, trascendamos todo lo que pasa. Lloren nuestros ojos sin cesar por las alegrías prometidas. Hallemos felicidad en lo que se ha cumplido ya en los fieles que combatieran por Cristo ayer, y con Cristo reinan hoy. Congratulémonos en lo que con certeza se nos ha dicho: Iremos a la tierra de los vivos.

Tierra ilustre entre todas, célebre tierra que el Señor ha bendecido, tierra en la que manan la leche y la miel, tierra deseable con que no cuenta en absoluto el Israel carnal, mas por la que todo verdadero israelita lucha hasta morir. Feliz la hora en que entraremos en esa tierra, en que nos servirá el Señor, al pasar, mientras se regocijan los ángeles y se colman los santos de alegría.

Pues ese día Dios, Dios mismo, se manifestará a nosotros y a todos nuestros amigos, enjugará toda lágrima en los ojos de los santos, tornará cosa grande por pequeña, gozo por lo que fenece. Claro está entonces para todos todo, de todos serán todas las cosas; se verá, entonces, claramente que Dios es trino y uno, todo en todo y por encima de todo. De júbilo se llenará nuestro corazón en una alegría plena, y nadie nos arrebatará nuestro gozo, ya que seremos realmente lo que hoy en esperanza somos: hijos del reino, asociados a los ángeles, herederos eternos de Dios, coherederos con Cristo, por el mismo Cristo, Señor nuestro, que con el Padre y el Espíritu vive y reina por los siglos de los siglos. ¡Amén!

Los temas de la anticipación: ocio, sabbat, sueño, lecho

Ciertamente, la literatura monástica del Medievo tiene en gran parte el carácter de una literatura de compunción, destinada a alimentar, a hacer crecer, a comunicar, el deseo de Dios. Y ese hecho es revelador de toda una concepción de la cultura y de la vida monásticas. Ésta se considera como un anticipo de la vida celestial, es un auténtico iniciarse en la vida eterna. Todo se juzga en ella en

función de la terminación de toda realidad; el presente no constituye más que un ínterin. Esa concepción se formula a menudo mediante dos temas que no podemos sino apuntar. El primero es el de la *pregustación*, que, una vez más, acude al vocabulario de los sentidos, y al del gusto en particular[26]. Engendra ésta en el alma una alegría, una exaltación, una especie de embriaguez, pero una embriaguez en la ascesis y en la fe. Nada debe a los excitantes puramente naturales; se trata de una «sobria embriaguez»[27].

El segundo tema es el del *ocio*, puesto que anticipa el eterno descanso. La vida monástica, la vida en el «paraíso claustral»[28], es una vida ociosa, y así es como frecuentemente aparece definida. Se utilizan así términos como *otium*, *quies*, *vacatio*, *sabbatum*, que se refuerzan a veces uno al otro: *otium quietis*, *vacatio sabbati*[29]. Pero hay que entenderlo bien: la realidad que expresan es tan diferente del quietismo como la *hesychía* tradicional del «hesicasmo»[30]. El *otium* es el intermedio entre dos peligros: la *otiositas* y el *negotium*, que es la negación misma del *otium*. Éste constituye la gran ocupación del monje; es una muy ocupada holganza, *negotiosissimum otium*, como han repetido san Bernardo y tantos otros. El tema, como todos los demás, es de inspiración bíblica. Sin duda existe una tradición clásica del *otium*, pero cuando Guillermo de Saint-Thierry, por ejemplo, toma de Séneca y Plinio la expresión *otium pingue*, le da un sentido totalmente nuevo[31], el que indicara el Eclesiastés con una fórmula con frecuencia repetida por los escritores monásticos: *sapientia scribae in tempore otii*[32].

26. *La spiritualité de Pierre de Celle*, 75-81, capítulo *La prélibation du ciel*; *Un maître de la vie spirituelle*, 83 y *passim*.
27. *Jours d'ivresse*: VS (avril 1947) 576-591.
28. *La vie parfaite*, 161-169: *Le paradis*.
29. *La spiritualité de Pierre de Celle*, 82-90: *Otium quietis*. También *Les deux compilations de Thomas de Perseigne*: Mediaeval Studies 10 (1948) 206-207; J. Winandy, *Ambroise Autpert, moine et théologien*, Paris 1953, 71-82: *Vacatio sabbati*.
30. Cf. *Petite Philocalie du coeur*, introducción y notas de J. Gouillard, Paris 1953; *La prière de Jésus*, por un monje oriental, Chevetogne 1959; *Relatos de un peregrino ruso*, Salamanca 2003. Excelentes, pero demasiado polémicos, M. Jugie, en DTC XI/2, 1735s, y I. Hausherr, *La méthode d'oraison hésychaste*: OChrPer 9 (1927) 101-210 [N. del T.].
31. J.-M. Déchanet, *Guillaume de Saint-Thierry. L'homme et son oeuvre*, Bruges 1942, 58-65: *Pingue otium*. Las fuentes en Séneca las indica Déchanet, *Guillaume de Saint-Thierry. Lettre d'or*, Paris 1956, 168. La palabra *pingue* se asocia igualmente en Plinio a *otium*, a *secessus*, para designar una «confortable» holganza; en Guillermo se trata de «un reposo fecundo y pletórico» para los ejercicios de la contemplación; cf. *ibid.*, 35.

Al tema del ocio hay que añadir el simbolismo del lecho, e incluso de la «camita» –*lectulus noster floridus*[33]–. El lecho es la vida monástica, el *lectulus* constituye la contemplación[34]. De ahí también todo el simbolismo del «sueño vigilante»[35]. El lenguaje místico acude constantemente a esta suerte de paradojas para evocar, sin agotar su contenido, realidades demasiado complejas para que pueda encerrárselas en definiciones abstractas. Se trata en todo momento de conciliar en el plano de la experiencia espiritual, nociones que, en apariencia, y en el dominio de la naturaleza, son antinómicas.

El deseo, forma presente del amor

Esa concepción de la pregustación del cielo orienta la cultura y la teología de los monjes, determina su misma estructura. Siendo de orden escatológico –participación anticipada, pero todavía imperfecta, de la visión de Dios–, la contemplación consiste esencialmente en un acto de fe, de esperanza y de amor. No se halla, por tanto, al término de una actividad discursiva de la inteligencia, no es el premio de una ciencia que quepa adquirir por el estudio, y no tiene por resultado aumentar los conocimientos especulativos. Tiende a alimentar el amor bajo las formas que éste reviste en la espera de la beatitud celestial: la posesión oscura, la posesión en el deseo. La contemplación, en su sentido pleno, siendo posesión en la luz, no se realizará más que en el cielo; en la tierra es imposible. Pero cabe obtener de Dios como un don,

32. Eclo 38, 25; en lugar de *otii*, la Vulgata pone *vacuitatis*.
33. Cant 1, 15. *Thomas de Perseigne*, en PL 206, 157, 325, 361.
34. *Sermon ancien sur la persévérance des moines*: AnalMon 2 (1953) 25, 135-138, y 20, n. 3; san Bernardo, *Sup. Cant.*, 42b; Gaufredo d'Auxerre, *Le témoignage de Geoffroy d'Auxerre sur la vie cistercienne*: AnalMon 2 (1953) 178; cf. también AnalSOrdCist 5 (1949) 117-118.
35. Por ejemplo, san Bernardo, *Sup. Cant.*, 52.

una anticipación real, que es el propio deseo[36]. Desear el cielo es querer a Dios y amarle con un amor que los monjes califican a veces de impaciente[37]. Cuanto más se agranda el deseo, más descansa el alma en Dios; la posesión aumenta en la proporción que lo hace el deseo[38]. Mas, de igual modo que la entera saciedad estará condicionada por la muerte, la pregustación supone que se muere al mundo: no hay contemplación sin muerte mística, sin mortificación[39]. Esa obligación incumbe a todo cristiano; todos los fieles deben ser invitados a desasirse del mundo para unirse a Dios, simbolizado por el cielo. San Anselmo –al final de ese *Proslogion* donde pretende, de acuerdo con sus mismas palabras, «elevar su espíritu a Dios»–, se entrega a una larga contemplación de la felicidad de Dios y de quienes gozan de Él en el cielo, como si a eso confluyera todo su esfuerzo por comprender la fe[40]. Y el hecho es que hace de esa misma contemplación el término de cualquier exhortación moral. En una carta a Hugo el Recluso, en la que indica el plan de un sermón destinado a los seglares, insiste, para acabar, en la necesidad de impulsarles a desear el cielo, y reenvía a lo que había escrito al final del *Proslogion*[41]. De hecho, la de-

36. *Contemplation et vie contemplative du VIe au XIIe siècle*, en DS II, 1946-1948.

37. A. Schneider, *Vita B. Davidis monachi Hemmerodensis*: AnalSOrd Cist 11 (1955) 39; Pedro de Celle, *Epist.*, 46, en PL 202, 468.

38. «Repausat anima sponsi, sui desiderio inflammata, tot deliciis fluens, quot caelestibus studiis studens, tanta beati fructus ubertate se satiens, quanta fuerit in appetitu facultas», anónimo monástico del siglo XII, editado por M. Bernards, *Speculum virginum. Geistigkeit und Seelenleben der Frau im Hochmittelalter*, Köln-Graz 1955, 193.

39. «Contempletur ex desiderio incommutabilem et immensam unitatem Dei, eamdemque Trinitatem Deitatis incapabilem fidei intellectu comprehendat. Ob cuius amorem, expletis gradibus ab omni strepitu rerum et appetitu concupiscentiarum alienum se faciat, quoad possit videre Deum, quantum potest ab his qui huic saeculo moriuntur. Hunc itaque tantum quisque videt inquantum saeculo moritur. Videt, inquam, per speculum et aenigmate quodammodo, certior quia iucundior ei species lucis incipit apparere», Pascasio Radberto, *In Math.* 3, 5, en PL 120, 223; *Contemplation et vie contemplative*, DS II, 1938-1939 y *passim*.

40. *Proslogion*, capítulos 25-26, ed. de F. S. Schmitt, *S. Anselmi opera*, Seckau 1938, I, 118-122.

41. *Epist.*, 112, ed. citada, 1946, III, 246; desde el principio, se indica el objeto de toda la exhortación contenida en esta carta: «unde se ad patriae caelestis amorem accenderent».

voción del cielo no puede ser monopolio de los monjes. Éstos, no obstante, la practicaron más que otros, ya que su vida de claustro distraía menos su atención de ese Dios que se da haciéndose desear. Un anónimo monástico del siglo XII ha expresado muy bien de qué manera se realiza la unión con Dios en el deseo, cómo se confunde con él: «A todo el que quiera merecer llegar al umbral de la vida eterna, Dios no le pide sino un santo deseo. Dicho de otro modo, si no podemos hacer esfuerzos dignos de la eternidad, corramos ya hacia ella, al menos por el deseo de las realidades eternas, aunque seamos tan míseros y tan lentos. Se busca alimentarse en la medida en que se tiene hambre, descansar en la medida en que se está fatigado; de la misma manera, en virtud de un santo deseo, busca uno a Cristo, se une a Él, lo ama»[42].

42. «Ad promerendum aeternitatis solium, solum quaerit Deus ab homine sanctum desiderium, id est: si laborare pro aeternis digne non possumus, saltem per desiderium aeternorum iacentes curramus. Equidem iuxta famis mensuram cibus quaeritur, iuxta lassitudinem requies; sic ex qualitate sancti desiderii Christus colitur et quaeritur et Christus amatur», *Speculum virginum*, ed. de M. Bernards, 193, n. 220. Parecida fórmula en san Bernardo, *Sermo de S. Andrea*, II, 5, en PL 183, 511. Cf. J. Nicolas, *S. Bernardo e il desiderio di Dio*: Camaldoli (1953) 119-127.

5

LAS LETRAS SAGRADAS

Se pueden reducir a tres las principales fuentes literarias de la cultura monástica: la sagrada Escritura, la tradición patrística y la literatura clásica. La liturgia, de la que se tratará más adelante, es el medio en que se reciben la Biblia y la tradición patrística, lo que unifica todas las manifestaciones de la cultura monástica. Es preciso pues, en primer lugar, hacer la tentativa de proporcionar una introducción al estudio de la exégesis monástica. «Tentativa» e «introducción», son dos términos que se justifican por el hecho de que este tema ha sido poco estudiado hasta ahora. Sí lo ha sido el de las fuentes clásicas, probablemente porque estos problemas de cultura medieval han sido abordados con más frecuencia por medievalistas que por teólogos y patrólogos. Es evidente que la Edad Media monástica en general, y san Bernardo en particular, deben comprenderse desde el punto de vista de lo que les ha precedido, esa tradición patrística cuyo principal afán fue transmitir y explicar la Biblia. Falta aún un estudio de conjunto acerca de los comentaristas monásticos medievales[1], que deberá ser preparado por trabajos monográficos de que igualmente carecemos. Si no podemos, por tanto, proponer soluciones, al menos llamaremos la atención sobre algunos de los problemas que se plantean.

Para empezar, un realidad se nos impone: existe realmente una literatura monástica acerca de la Escritura y es, además, abundante, más abundante de lo que permiten suponer los escasos es-

1. Cf. B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford 1952, 72: «We need a general study of the twelfth century monastic commentators».

tudios que se le han consagrado. Para constatar este hecho poseemos un método elemental, el de las estadísticas. Si se aplica al vasto *Répertoire biblique du Moyen Âge*, se comprueba que, por lo que se refiere al periodo que se extiende del siglo IX al comienzo del XIII, los autores monásticos son cerca de tres veces más numerosos que los demás[2]. Este repertorio, sin embargo, no es completo[3]. Puede decirse incluso que, hasta en pleno siglo XII, son tan numerosos los autores monásticos, que son los que dan el tono; después, poco a poco, se van haciendo más numerosos los comentarios escolásticos.

Si se quiere comprender, por así decir, desde dentro, la exégesis monástica, es necesario evocar primero la génesis de la experiencia de donde procede esa exégesis. A partir de aquí podremos obtener sus características.

La gramática, introducción a la Escritura

Quienes se dedican a la exégesis, presuponen que una herramienta preliminar y necesaria es la gramática: puesto que la Escritura es un libro, es preciso saberlo leer, y aprender a leerlo como se aprenden a leer los demás. Es necesario hacer, en primer lugar, su análisis verbal, aplicándole los mismos procedimientos filológicos de que hiciera uso un Esmaragdo a propósito de la *Regla* de san Benito.

Que la gramática se considera como «la introducción a la sagrada Escritura», lo dice claramente la vida de san Hugo de Cluny[4]. Esa aplicación del análisis gramatical a la Escritura tiene por

2. F. Stegmüller, *Repertorium biblicum*, t. 2-5, *Auctores*, Madrid 1950-55; yo mismo he realizado la verificación para la letra A.

3. *Écrits monastiques sur la Bible aux XI-XII siècles*: Mediaeval Studies 15 (1953) 95-106.

4. «Praelibata in hac urbe grammatica, qua introduceretur ad divinam altitudinem Scripturarum», *Vida*, por Hildeberto du Mans, I, 2, en PL 158, 861. También a la sagrada Escritura se aplicará lo que escribiera Mateo de Rievaulx: «Grammatica pueros sapiens prius imbuit heros / Hac iter est menti scripturas scire volenti», edición de A. Wilmart, *Les mélanges de Mathieu, préchantre de Rievaulx au début du XIII sidcle*: RevBén 52 (1940) 59.

resultado un cierto apego a la letra misma, el conceder una gran importancia al texto y a las palabras.

En el monaquismo, no obstante, la aplicación de la gramática a la Escritura se ha practicado de una manera que le es propia, puesto que está ligada a las observancias fundamentales de la vida monástica. En este ámbito, el procedimiento básico es distinto del usado en ambientes no monásticos en que se lee la Escritura, es decir, en las escuelas. Originariamente, *lectio divina* y *sacra pagina* constituyen expresiones equivalentes. En san Jerónimo, como en san Benito, la *lectio divina* es el mismo texto que se lee, un determinado pasaje, una «lección» sacada de la Escritura. Al avanzar la Edad Media, se reservará esta fórmula cada vez más para designar el hecho de leer, «la lectura de los Libros sagrados». En la escuela, se habla más gustosamente de la «pagina» propiamente dicha, del texto objetivamente considerado, en tanto objeto de estudio: se estudia la Escritura por sí misma. En el claustro se tiene en cuenta más bien al lector, y al bien que saca de la sagrada Escritura. En ambos casos se trata de una actividad «sagrada», *sacra, divina*; pero en cada uno de los ambientes se pone el acento sobre dos aspectos diversos de la misma actividad; difiere la orientación y también, por tanto, el procedimiento usado. La *lectio* escolástica tiende hacia la *quaestio* y la *disputatio*. Se le plantean a uno y uno mismo se plantea, a su vez, problemas, *quaeri solet*. La *lectio* monástica tiende hacia la *meditatio* y la *oratio*. La primera está orientada a la ciencia, al saber; la segunda a la sabiduría y al gustar. En el monasterio, la *lectio divina*, esa actividad que se inicia en la gramática, desemboca en la compunción, en el deseo escatológico.

La lectura activa

Durante la Edad Media –lo hemos indicado ya–, se suele leer pronunciando con los labios, al menos en voz baja, oyendo, por tanto, las palabras que ven los ojos. Más que una memoria visual de los vocablos escritos, lo que tiene lugar es una memoria muscular de las palabras pronunciadas, una memoria auditiva de las oí-

das. La *meditatio* consiste en aplicarse con atención a este ejercicio de memoria total; es, pues, inseparable de la *lectio*. Es, por así decir, la que inscribe el texto sagrado en el cuerpo y la inteligencia.

Ese reiterado musitar las palabras divinas es a veces evocado por el tema de la nutrición espiritual; se toma entonces el vocabulario de la manducación, de la digestión, y de esa especie concreta de digestión de los rumiantes. Así pues, se designa a veces la lectura y la meditación con la locución, tan expresiva, de *ruminatio*. Por ejemplo, Pedro el Venerable escribió para elogiar a un monje que oraba sin cesar: «Sin descanso rumiaba su boca las palabras sagradas»[5]. De Juan de Gorze ha podido decirse que el murmullo de sus labios pronunciando los salmos semejaba el zumbido de una abeja[6]. Meditar es unirse estrechamente a la frase que se recita, ponderar todas las palabras, para captar la plenitud de su significado; es asimilarse el contenido de un texto mediante una especie de masticación, que nos torna todo su sabor; es el gustar, como dicen san Agustín, san Gregorio, Juan de Fécamp y otros con una expresión intraducible, con el *palatum cordis* o *in ore cordis*[7]. Toda esa actividad constituye, necesariamente, una plegaria: la *lectio divina* es una lectura rezada[8]. Así, advertirá el cisterciense Arnoldo de Bohéries al monje todavía novicio: «Cuando lea, que busque el sabor, no la ciencia. La sagrada Escritura es el pozo de Jacob de donde se extrae el agua que inmediatamente se derrama por la oración. No será, pues, necesario ir al oratorio para comenzar a orar, sino que en la misma lectura habrá ocasión para orar y contemplar»[9].

5. «Os sine requie sacra verba ruminans», *De miraculis*, I, 20, en PL 189, 887.
6. «Et in morem apis Psalmos tacito murmure continuo revolvens», Juan de Saint-Arnoul, *Vie de Jean de Gorze († 976)*, n. 80, en PL 137, 280.
7. Textos en *Un maître de la vie spirituelle au XI siècle, Jean de Fécamp*, Paris 1946, 99, n. 3.
8. *Lecture et oraison*: VS (1944) 392-402; *La lecture divine*: LMD 5 (1946) 21-33; *Lecture spirituelle et vie mystique*, en *Un maître de la vie spirituelle*, 97-103; *De la lecture à la contemplation*, en *La spiritualité de Pierre de Celle*, 99-107; *Bernard, homme de prière*, en *Études sur saint Bernard et le texte de ses écrits*: AnalSOrdCist 9 (1953) 180-182. Sobre *meditatio* como sinónimo de lectura, de estudio, de canto privado de los Salmos o de contemplación, cf. los textos recogidos por Martène en PL 66, 413-414; una vieja traducción, citada en esa antología, traduce *meditari* por «decir el Salterio». Cf. *supra*, 31.
9. *Speculum monachorum*, 1, en PL 184, 1175.

La reminiscencia

Esa manera de unir lectura, meditación, plegaria, esa «oración meditativa», como la denomina Guillermo de Saint-Thierry, está preñada de consecuencias para la psicología religiosa. Ocupa y compromete a la persona entera, enraíza la Escritura, que podrá entonces producir sus frutos. Explica asimismo el fenómeno, tan importante, de la reminiscencia o, dicho de otra manera, la espontánea sugerencia de citas y de alusiones que se evocan unas a otras, sin esfuerzo alguno, por el simple hecho de la semejanza de las palabras; cada palabra hace presa, podríamos decir que se «engancha» a otra o a otras, que se encadenan y constituyen la trama de la exposición. De ahí la dificultad de lo que hoy se llama la investigación de las fuentes: ¿citan los monjes según viejas versiones o con variantes? Lo más frecuente es que citen de memoria; las citas por palabras encadenadas se agrupan en su espíritu y bajo su pluma en una especie de unidades, como las variantes de un mismo tema. Se llega incluso a encontrar este mismo contexto muchas veces en un mismo autor y en otros; no es que uno se refiera necesariamente a lo que ha dicho ya, o cite a otro autor que usa la misma serie de textos; simplemente, idénticas palabras evocan parecidas citas.

La digresión

Como en los Padres, la reminiscencia produce en los autores monásticos toda una serie de consecuencias en el ámbito de la composición literaria. La evocación acústica de vocablos, en razón de la proximidad de su sonoridad, y el sistema de asociaciones que de ello resulta, relacionan a veces dos palabras semejantes entre las que no existe más que un lazo casual, puramente externo. Pero, puesto que el versículo o pasaje que contiene esa palabra se presenta a quien escribe, ¿por qué no comentarlo? De ahí que, a veces, se aparte uno del objetivo primero que quería tratar. Se ha dicho de san Agustín: «compone 'mal', es decir, de

forma distinta que nosotros»[10]. Lo que es cierto en muchos autores monásticos es que no componen siempre según un plan lógico, fijado previamente con precisión. Gozan de una libertad absoluta dentro de los límites del género literario escogido; el plan sigue un desarrollo psicológico, determinado por el juego de asociaciones, de modo que una digresión puede arrastrar consigo otras. Así, en los *Sermones super Cantica*, a propósito de las palabras del segundo versículo del Cantar de los cantares –«Tu nombre es aceite derramado»–, habló Bernardo largamente de los perfumes de la esposa, demorándose después en el elogio de la humildad. ¿Es que se habrá perdido? En modo alguno. Se da cuenta de que se había alejado del Cantar, mas no le pesa. Vuelve de nuevo al versículo del que habia partido. He ahí, a mayor abundamiento, que el salmo 75 proclama «que el nombre de Dios es grande en Israel». Bernardo aprovecha para introducir un discurso sobre la Sinagoga y la Iglesia, consagrando a ello un sermón entero. En el siguiente, entona las alabanzas del nombre de Jesús y, a propósito de los personajes del Antiguo Testamento que habían llevado este nombre, se extiende sobre los Profetas y los compara al bastón que remite Eliseo al hijo de la Sunamita, antes de ir a resucitarle. Renaciendo a la vida, bosteza el niño siete veces; de ahí, tras una larga introducción sobre el sentido de las alegorías en el Antiguo Testamento, elabora Bernardo un sermón acerca de las siete fases de la conversión, y éstas, a su vez, le llevan a pensar en los dones del Espíritu Santo, nueva dirección a la que se deja llevar gustosamente. Eso hace volver poco a poco su pensamiento al segundo versículo del Cantar. Esta serie de digresiones ha ocupado seis largos sermones[11].

Imaginación bíblica

Otro dato importante explicado por la rumia y la reminiscencia es el poder imaginativo de los hombres de la Edad Media. Exuberante, alcanza, sin embargo, esta facultad entre ellos un vigor y

10. H. I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, París 1938, 47.
11. *Sup. Cant.*, Serm., 12-17.

una precisión que nosotros a duras penas podemos concebir. Estamos habituados a ver imágenes quietas o en movimiento, apenas las miramos con una ojeada distraída. Gustamos de las ideas abstractas. Perezosa, nuestra imaginación no nos permite apenas más que soñar. En cambio, la imaginación era vigorosa y muy activa en los hombres del Medievo. Permitía representarse, «hacer presentes» a los seres, verlos con todos los detalles que los textos aportan –colores y dimensiones de las cosas, vestidos, actitudes, acciones de los personajes, escenario complejo en el que éstos se mueven–. Se gustaba de describirlos y, podríamos decir, de crearlos, dando un muy vivo relieve a imágenes y sentimientos. Las palabras del texto sagrado no dejaban de producir una fuerte impresión en el espíritu; las palabras bíblicas no se gastaban, jamás se convertían en algo rutinario. La Escritura, que se solía comparar con un río, con un pozo, era un agua siempre fresca. Los espirituales de entonces aconsejan que se renuncie a las imágenes carnales, pero es para sustituirlas por una imaginación sagrada; esa santificación de la imaginación hace que se sujeten a las minucias del texto, y no sólo a las ideas que éste contenga[12]. Esa potencia imaginativa tiene grandes consecuencias en el campo de la iconografía y también en el de la expresión literaria. La memoria, plenamente formada por la Biblia, enteramente nutrida de vocablos bíblicos y de las imágenes que éstos evocan, hace que uno se exprese con un vocabulario bíblico. Las reminiscencias no son citas, elementos de frases que se tomen de otro, sino palabras del que las emplea; le pertenecen, ni siquiera tiene conciencia de debérselas a una fuente. Y el hecho es que ese vocabulario bíblico posee un doble carácter. En primer lugar, es a menudo de esencia poética: tiene con frecuencia más valor por su poder de evocación que por su claridad o su precisión, sugiere más que dice. En segundo lugar, y justamente por ello, es más idóneo para expresar la experiencia espiritual enteramente iluminada por una luz misteriosa, imposible de analizar. Además, a falta de precisión, está dotado de una gran riqueza de contenido. Vamos a verlo con un ejemplo.

12. *La spiritualité de Pierre de Celle*, 52-58: *Le langage mystique*; 59-69: *La poésie biblique*.

Vocabulario: virtudes bíblicas

En la literatura monástica, el estudio de las virtudes no tiene fuente más importante que la Biblia misma. Así, en la Biblia, los nombres de las virtudes adquieren un sesgo que no tienen más que en ella. El temor, con bastante frecuencia, no es otra cosa que la propia caridad; no se parece en nada al espanto, al miedo. Existe una noción bíblica del temor de Dios que no es en absoluto el miedo de Dios o el horror a un castigo. Esa palabra es un hebraísmo bíblico; se usa en un sentido por completo diferente del que le dan los autores profanos. Ese amoroso temor es más bien reverencia, respeto. Se acompaña de la confianza, engendra la paz, corre parejas con la caridad y con el deseo del cielo. Lo que la Biblia llama el «temor de Dios» es como una manera de designar la caridad bajo un aspecto en cierto modo negativo: el único temor verdadero es el de perder la presencia del Dios amado, de quien se quiere gozar eternamente. Así entendido, el temor es, como la caridad, la raíz de todas las virtudes: «Initium sapientiae timor Domini». Esa concepción singularmente rica del temor de Dios procede del Antiguo Testamento, y se reasume en el Nuevo. San Benito se inspira en él para hablar de la humildad, cuyo primer grado consiste en el temor de Dios, es decir, en el sentimiento de la presencia de Dios. Todos los autores monásticos están en línea con esa tradición. La doctrina que aconsejan no es a base de conceptos abstractos o inventados *a priori*; todas sus nociones les vienen de la Escritura. Desde ese punto de vista, todas las virtudes son sinónimas; llámeselas temor o prudencia, tienen el mismo origen y el mismo fin, todas ellas son un don de Dios, tienden a la vida eterna y engendran su deseo. Para los antiguos no es necesario precisar el objeto de cada una. La vida cristiana es una y, cuando se han distinguido las diversas virtudes, se ve uno obligado a decir que están relacionadas y que se condicionan unas a otras. Como en la Escritura, todo está dicho sobre cada una de las virtudes y no se las distingue más que porque la Biblia, en el curso de una larga historia y bajo diversas circunstancias, ha empleado diversas palabras para hablar de la misma vida moral. La unidad nace de un orden superior al de la lógica, el de la realidad sobrenatural, gracias a la cual todas las virtudes vienen de Dios y conducen a Él[13].

El fenómeno de la reminiscencia resulta rico en consecuencias en el campo exegético. Porque ciertamente existe una exégesis monástica[14] que es, en gran parte, una exégesis por reminiscencia, aproximándose de este modo a la exégesis rabínica, que consiste en explicar un versículo por otro en el aparece la misma palabra de nuevo. Desde ese punto de vista, no es tan diferente, como a veces se ha creído, de cierto procedimiento exegético de hoy, consistente en hacer un uso continuo de la concordancia. Y es que, gracias a la masticación medieval de las palabras, se llega a conocer la Biblia de memoria. Puede así encontrarse espontáneamente un texto o un vocablo que corresponda a la situación que en cada texto se describe, y explique cada una de las palabras. Se convierte uno en una especie de concordancia viviente, una biblioteca viva, tomando ese término en el sentido en que designa a la Biblia. El Medievo monástico hace poco uso de la concordancia escrita; el libre juego de asociación, de aproximaciones y comparaciones, basta a la exégesis. En la escolástica, por el contrario, se hace un uso constante de dichas *distinctiones* donde, en orden alfabético, se sitúan al lado de cada palabra las referencias a todos los textos que la emplean[15]. Estas concordancias escritas permiten suplir, de modo libresco, artificial, el fenómeno espontáneo de la reminiscencia.

13. *Smaragde et son oeuvre. Introduction a la voie royale. Le diadème des moines*, La Pierre-qui-Vire, s. f., 14-16: *Vertus bibliques*.

14. Contra la opinión de algunos, se ha afirmado ese hecho a propósito de san Bernardo, por ejemplo, por E. Kleinedam, *Wissen, Wissenschaft, Theologie bei Bernhard von Clairvaux*, Leipzig 1955, 144, n. 129.

15. Cierto es que una colección de ese género, editada por A. Wilmart, *Un répertoire d'exégèse composé en Angleterre vers le début du XIII siècle*, en *Mémorial Lagrange*, Paris 1940, 307-335, es monástica, pero tardía. Según R. W. Hunt, *Notes on the Distinctiones monasticae et morales*, en *Liber Floridus. Festschrift Lehmann*, St. Ottilien 1950, 355-362, quizás es de un cisterciense. Las demás colecciones conocidas pertenecen, como muy pronto, al final del siglo XII. A. Wilmart ha escrito al final de su *Note sur les plus anciens recueils de distinctions bibliques*, ibid., 335-346, que esos «répertoires alphabétiques, faits pour l'étude ou bien appropriés à l'action pastorale..., dominèrent le XIII siècle et ne cessèrent pas, pour la plupart, d'être copiés au cours des deux siècles suivants».

La exégesis por concordancia

Sin embargo, no toda la exégesis monástica se explica, en absoluto, por reminiscencias que podríamos llamar automáticas. No se rehúsa recurrir a ciertos instrumentos de trabajo, a ciertos libros, asimilados a su vez de tal modo que puede recurrirse a ellos de memoria. Dichos instrumentos de trabajo los constituyen esa especie de repertorios léxicos en que se da el significado de las palabras, significación total y no solamente filológica. Unos son las colecciones de *nomina sacra*. San Jerónimo, seguido por Isidoro y numerosos compiladores, había explicado la etimología de los nombres de lugares y personas bíblicos[16]. Además, ciertas etimologías se imponían, asimismo, por reminiscencia, cuando la sonoridad de un vocablo bastaba para evocar otro[17]. Así, la interpretación de nombres no podía ser arbitraria, dejada a la inventiva de cada comentarista; existía, en ese campo, una tradición de la que no cabía apartarse y que, por otro lado, remontaba al propio Antiguo Testamento.

El recurso a los naturalistas

Otra fuente de interpretación la constituían los escritos de naturalistas antiguos que habían expuesto la significación de los animales, las piedras, las plantas, los colores. Se recurría así a los bestiarios y a los lapidarios o, simplemente, a lo que de los antiguos naturalistas había pasado a los escritos de Isidoro y Beda. Cuando se lee a un autor medieval, se está tentado de creer que inventa sus alegorías. Mas, cuando se comparan varios de ellos, se constata que están de acuerdo en detalles que hoy nos parecen fantasiosos. En realidad, dependen, como en el caso de las etimologías, de una tradición literaria que ellos creyeron científica. Así, por ejemplo,

16. Edición de P. de Lagarde, *Onomastica sacra*, Göttingen 1870.
17. R. Baron, *Hugonis de Sancto Victore epitome Dindimi in Philosophiam*: Traditio 13 (1955) 136, hace a ese propósito juiciosas puntualizaciones y ofrece algunos ejemplos.

el «nardo» es una hierba desconocida en el occidente medieval, pero los comentaristas dan todos idéntica descripción, le atribuyen las mismas cualidades y le confieren, en términos muy similares, igual significación espiritual. Testimonian todos una interpretación tradicional y unánime. El más honrado de todos es a la vez el más genial: san Bernardo dice que se fía, en ese punto, de la competencia de los que han estudiado las plantas. Y, de hecho, todos los elementos en que se funda la interpretación sobre el nardo los ha proporcionado Plinio en su *Historia natural*[18].

Lo mismo puede decirse en lo referente a los colores que los Libros sagrados atribuyen a las piedras preciosas y a los metales que adornan el vestido del sumo sacerdote, a los tejidos de que están hechas las cortinas del tabernáculo. De todos modos, en todos estos casos la interpretación se apoya sobre datos objetivos. En el punto de partida se encuentra siempre una constatación, que puede estar ligada al sentido obvio de los vocablos: así, el oro, que es el más precioso de los metales, designará los bienes mayores, que serán, según el contexto, la sabiduría, la fe, o Dios mismo. A veces, es un pasaje de la Escritura el que da la auténtica interpretación de una palabra: por ejemplo, las palabras divinas se asimilan, en un versículo del salmo 11, a la plata[19]; se les aplicarán, pues, las cualidades de la plata, especialmente ese brillo que constituye toda su belleza. Alguna vez, el simbolismo se funda igualmente, en propiedades naturales. Hay que examinar dos casos a ese respecto: o bien el simbolismo es tan sencillo que se impone a toda la tradición –el jacinto, por ejemplo, es azul (los naturalistas antiguos, citados por Beda, han registrado el hecho), mas ese color es el del cielo; el jacinto designará por consiguiente el camino del cielo–; o bien dicho simbolismo es complejo, prestándose entonces a diversas posibilidades. Tratándose, por ejemplo, de la tela escarlata que ha sido teñida dos veces (*coccus*

18. *Études sur saint Bernard*, 118, n. 1; a los testimonios allí citados pueden añadirse el de un monje anónimo de Clairvaux que redactó la *Vida de santa María Magdalena*, XVII, en PL 112, 1456 C (sobre el autor, cf. V. Saxer, en *Mélanges S. Bernard*, Dijon 1953, 408-421); el de Hugo de Fouilloy, *De bestiis et aliis rebus*, IV, 12, en PL 177, 153; y otros.
19. «Eloquia Domini, eloquia casta: argentum igne examinatum...».

bistinctus), podrá fundarse la interpretación ya sobre el color del tejido, que es el de la sangre, ya sobre el hecho de haber sido teñido dos veces –en cuyo caso, será preciso pensar en los dos mandamientos inseparables del amor a Dios y al prójimo–, sea, finalmente, sobre la combinación del color y del hecho de la doble tintura, evocándose entonces las pasiones del cuerpo y del alma. Todas estas interpretaciones pueden parecer descabelladas en una época en que el simbolismo de los colores y las piedras preciosas no se cultiva casi sino por los poetas. Pero para los antiguos tenían un fundamento en la realidad. Es, pues, normal que se las encuentre, apenas con ligeras variantes, en todos los comentarios patrísticos y medievales. Muchas de ellas, por lo demás, habían sido propuestas ya, al menos sumariamente, por Orígenes[20].

No faltaron en el Medievo monástico ciertos representantes de lo que llamaríamos exégesis científica. Un Herveo de Bourg-Dieu, entre los monjes negros, un Nicolás Maniacoria, entre los cistercienses, quisieron poner remedio a determinadas incorrecciones e inexactitudes del texto latino[21]. Pero la mayoría, ignorantes del griego y del hebreo, y fiándose de la autoridad de san Jerónimo, tomaban el texto tal cual. La Vulgata fundamenta toda su experiencia bíblica, y casi todos sus comentarios surgían de esa experiencia, y estaban destinados a provocarla. No surgían con ocasión de una enseñanza escolar, sino que se escribieron para responder a necesidades espirituales de carácter personal, las del propio autor, y las de su público, es decir, de un lector o de una

20. Podrían ilustrarse estas constataciones por el análisis del *De tabernaculo Moysi* de Pedro de Celle, editado en *La spiritualité de Pierre de Celle*, 147-167, de sus fuentes y sus paralelos en otros autores. Compárense, por ejemplo, Arnaldo de Bonneval, *De VII verbis Domini*, en PL 189, 1719, 1724, y Pedro de Celle, *De tabernaculo Moysi*, en PL 202, 1050 A; *De tabernaculo*, edición de J. Leclercq, *La spiritualité de Pierre de Celle*, París 1946, 163, 9 ss., con Orígenes, *In Exod.*, IX, 3, ed. de Baehrens, 240; Isidoro, *Etim.*, 18, 41, 1927; *Quest. in Num.*, en PL 83, 349, 25; Beda, *De tabern.*, I, 3, en PL 91, 399 D; II, 2, 425-428; *In Exod.*, 27, en PL 91, 324 B.

21. G. Morin, *Un critique en liturgie au XII siecle. Le traité inédit d'Hervé du Bourg-Dieu «De correctione quorumdam lectionum»*: RevBén 19 (1907) 36-61; R. Weber, *Deux préfaces au Psautier dues à Nicolas Maniacoria*: RevBén 65 (1953) 3-17.

comunidad[22]. Para ilustrar esa experiencia, que ha constituido la práctica de todos, pueden leerse los tratados en que algunos han hablado de ello explícitamente. Dos de los más característicos son el de Pedro de Celle[23] y el de Guillermo Firmat[24]. A propósito de la sagrada Escritura y del modo de leerla, evocan casi todos los temas que, a partir de Orígenes y Gregorio Magno, animaban la literatura espiritual y alimentaban el deseo del cielo. No siendo de los más grandes, tales autores permiten asistir a la experiencia bíblica del común de los monjes. Un san Bernardo no ha inventado nada en el campo de los modos de pensar y las formas de expresión. Porque poseía genio, ha tenido ideas nuevas, mas en un ambiente y de acuerdo con una psicología de la que participaba con todo el conjunto y todo el pasado del monaquismo; y no cabría comprender, sin ese contexto vivo, su estilo ni su influencia.

La Biblia, espejo del alma

Las constataciones que anteceden permiten deducir los caracteres de la exégesis monástica. Puede decirse que es, a la vez e inseparablemente, mística y literal. Literal, debido a la importancia que se atribuye a las palabras, porque se les aplica la gramática, porque se tiene de ellas una memoria auditiva, memoria que da lugar y posibilita las reminiscencias; porque existen obras de referencia que explican los vocablos. Dicha exégesis interpreta la Escritura por la Escritura, la letra por la letra misma. Pero también es mística, porque la Escritura no se concibe solamente como fuente de conocimiento, de información científica, sino que es, ante todo, un medio de salvación y proporciona la «ciencia de la salvación» –*salutaris scientia*–[25]. Y esto es válido para toda la

22. He dado indicaciones sobre lo que distingue la literatura monástica de la literatura escolástica acerca de la Biblia, a propósito de C. Spicq, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen Âge*: BulTh (1942-1945) 59-67.

23. *De afflictione et lectione*, en *La spiritualité de Pierre de Celle*, 231-239.

24. *Exhortatio ad amorem claustri et desiderium lectionis divinae*: AnalMon 2 (1953) 28-44.

25. En la *Exhortatio* de Guillermo Firmat, 32.

Escritura. Cada uno de los vocablos que contiene es una palabra que Dios dirige a cada lector para su salvación; todo tiene, por consiguiente, un valor personal, actual, para la vida presente, pero con vistas a la vida eterna. En ella se encuentran a la vez verdades que han de ser creídas y preceptos que deben ser practicados. Según una comparación que los monjes medievales deben a san Agustín, tributario a su vez de Platón, la sagrada Escritura es un espejo: uno puede ver en ella la imagen que debería reproducir; leyéndola, puede uno compararse con lo que debería ser y, a partir de ahí, tratar de adquirir lo que falta al retrato para que sea en todo conforme al modelo[26].

Valor religioso del Antiguo Testamento

De esa concepción esencial y únicamente religiosa de la Escritura, se deduce, entre otras consecuencias, la importancia dada al Antiguo Testamento. Si fue comentado con más frecuencia que el Nuevo, es porque se tenían sobre sus mutuas relaciones ideas precisas y fecundas[27]. Existe entre ellos, efectivamente, una tal continuidad, que no pueden comprenderse el uno sin el otro. Es preciso, por tanto, estudiar los dos, no separadamente, sino siempre conjuntamente. Está claro que muchos hechos, ideas y expresiones, que se hallan en los escritos neotestamentarios, no pueden ser estudiados sin tener en cuenta sus antecedentes del Antiguo Testamento. No obstante, es igualmente cierto que el Antiguo Testamento no puede leerse ni explicarse sin una constante referencia al Nuevo, como si constituyera un documento histórico relativo a un pasado clausurado ya definitivamente, y que ha encarnado por sí solo toda su significación. Se trata en la Biblia de todo el misterio de la salvación, de lo que Dios es, de lo que hace por el hombre,

26. *Un maître de la vie spirituelle au XI siècle, Jean de Fécamp*, Paris 1946, 56-60: *La Bible, miroir de l'âme*; *La spiritualité de Pierre de Celle*, 67. Otros textos han sido reunidos por R. Bradley, *Backgrounds of the title Speculum in the mediaeval literature*: Speculum 29 (1954) 100-115.

27. *L'exégese médiévale de l'Ancien Testament*, en *L'Ancien Testament et les chrétiens*, Paris 1951, 168-182.

desde los orígenes hasta el fin del mundo. El Hijo de Dios hecho carne está en el centro de toda esa gran obra de la creación y santificación del mundo. Es en relación a Cristo como todo lo que ha precedido a su venida en el tiempo, todo lo que la ha acompañado, todo lo que la ha seguido, debe ser entendido y situarse. Ese principio recibe aplicaciones múltiples y diversas, mas la idea generadora de toda exégesis en la Edad Media es ese carácter evolutivo de toda la historia sagrada: la concepción de la Iglesia como un cuerpo en crecimiento, y ese cuerpo es el Cristo total.

Para la Edad Media, como para la patrística, el conjunto del Antiguo y el Nuevo Testamento narra la misma historia del mismo pueblo de Dios: la historia que cuenta el Antiguo Testamento no es la de Israel, es ya la de la Iglesia, de la que Israel es un comienzo. Así es como la Edad Media considera el Antiguo y el Nuevo Testamento: no como dos conjuntos de «libros», sino como dos periodos, dos «tiempos», que se corresponden uno a otro. El tiempo de la ley (*tempus legis*), y el tiempo de la gracia (*tempus gratiae*), son las etapas de una misma salvación, y cada uno de ellos incluye, además de los textos escriturarios, el conjunto de realidades de las que estos textos nos hablan.

Entre el Antiguo y el Nuevo Testamento hay progreso, no en virtud de una sucesión, sino gracias a un desarrollo que destaca lo «perfecto» sobre lo «imperfecto». La primera etapa de la historia de la salvación tiende hacia la segunda, no sólo porque la prepara, sino porque la contiene ya, aunque de manera imperfecta, inacabada. El Nuevo Testamento acaba el Antiguo; pero éste comenzaba el Nuevo: el Verbo de Dios estaba ya actuando antes de la Encarnación. Todo el Antiguo Testamento participaba de la redención, que es claramente revelada en el Nuevo, y la inauguraba realmente. Es signo y figura del Nuevo, porque es su propia imagen. Lo que es perfecto da a lo imperfecto su forma, su valor y su eficacia. El Antiguo Testamento es una anticipación típica del Nuevo porque participa de la obra que en éste se realiza.

En consecuencia, el Nuevo Testamento es la norma a tenor de la cual hay que interpretar el Antiguo, que no puede explicarse sin relación con aquél, como si el Nuevo no existiera. Por otra parte,

el Nuevo Testamento se comprende mucho mejor si uno recuerda al que le precede: la figura contenía la verdad escondiéndola, y la verdad, a su vez, revela la figura y le da su sentido; una vez revelada, la figura ilumina, por su parte, la verdad. No es inútil volver a las figuras, ya que son un medio para ver y apreciar mejor lo que es la verdad misma. Así pues, el estudio del Antiguo Testamento como un documento histórico, como fuente para «la historia del pueblo hebreo», es extraña a la Edad Media. Los textos del Antiguo Testamento deben tener un sentido figurativo y, en ocasiones, no poseen otro; revisten a veces un doble sentido, histórico y figurativo, a veces sólo el figurativo, jamás un sentido meramente histórico.

Tales textos pueden servir siempre para hablar de las más elevadas realidades del Nuevo. Ruperto de Deutz, en su tratado *De las obras del Espíritu Santo*, habla primero de las que fueron realizadas bajo la antigua Alianza; pero cuando llega a los tiempos de la Nueva, sigue tomando sus textos del Antiguo Testamento. Por ejemplo, cuando Cristo se dirige al Padre lo hace con las palabras que Job usaba para hablar con Dios. Lo que interesa a Ruperto no es la historicidad de Job, en quien ve el símbolo del hombre ante Dios y, en primer lugar, del hombre perfecto. Job es el Cristo, el justo, que expresa su pensamiento sobre la redención. Lo que se pide, por tanto, al Antiguo Testamento, son luces sobre problemas religiosos, no sobre enigmas históricos, ni siquiera de historia de las religiones.

Pueden ilustrarse estas consideraciones mediante un ejemplo tomado del tratado de Balduino de Ford, cisterciense de fines del siglo XII, *Sobre el sacramento del altar*[28]. Escribiendo sobre la Eucaristía, Balduino parte del hecho de la Cena; pero, para explicarla, forma una cadena de textos tomados en gran parte del Antiguo Testamento, y que él va comentando sucesivamente. Lo que ocurre en el altar es la cumbre, el resumen, la «recapitulación», de lo que ha ocurrido en todos los altares que han elevado los hombres desde la creación, de todo lo que Dios ha hecho por ellos y continúa haciendo; la continuidad de los tiempos no es más que una pedagogía divina, en que, progresivamente, la humanidad recibe su educación para participar en la misa. El Génesis nos habla de Melquisedec, en el acto de ofrecer el pan y el vino; más tarde, el Salmo 109 dice del Mesías que será sacerdote según el orden de Melquisedec; Jesús, realizando la profecía, consagra el pan y el vino; y la Epístola a los Hebreos interpreta certeramente el tipo y su cumplimiento. El sacrificio eucarístico es, por tanto, la «perfección», o sea, el acabamiento de todo lo que lo precedía; la realidad de la salvación se da enteramente, bajo diferentes formas, en cada una de sus fases; la exégesis trata de comprender cada una de esas fases a la luz de todas las demás, de forma inseparable. La Cena eucarística fue insertada en la celebración de la Pascua judía; en ella precisamente culmina el culto de la antigua Alianza; es el centro y el nudo de la historia. No puede comprendérsela sin referirse al Antiguo Testamento. La enseñanza bíblica se nos da en forma histórica: el dogma es revelado en el curso de los años y a través de los hechos. El tratado de Balduino sigue precisamente ese desarrollo. Comporta como dos vertientes: la primera se remonta desde la Creación hasta la Cena del Jueves Santo; la segunda vuelve sobre las figuras del Antiguo Testamento y proyecta sobre ellas la luz de Cristo. Desde la Cena, que está en la cumbre, el exegeta puede lanzar una mirada panorámica sobre todo el pasado del pueblo hebreo, sobre toda la historia antigua de la Iglesia.

Pero el Antiguo Testamento posee todavía otro valor. En él se considera no sólo el pasado de la Iglesia, sino su porvenir; el pueblo de Dios está todavía, en relación con la Parusía, en un estado de imperfección, de inacabamiento, parecido a la situación en que se encontraba, en relación con la Encarnación, antes de la venida del Mesías. Las dos fases ya realizadas de la historia sagrada preparan una tercera. Varias trilogías sirven para expresar esta gradación: *praeparatio-reparatio-consummatio; figura-gratia-gloria*[29]. En la

28. En PL 204, 641-774. Cf. la introducción a la traducción francesa del *De sacramento altaris* de Balduino de Ford, Paris 1963, 45-46.

29. *L'exégese médiévale de l'Ancien Testament*, 179; E. Kleinedam, *Wissen, Wissenschaft, Theologie bei Bernhard von Clairvaux*, 44-45.

presente situación de la Iglesia, la realidad de la salvación se ha dado ya plenamente, pero no se ha manifestado aún del todo, no se ha dado más que a través de los sacramentos. Por tanto, la condición de los cristianos tiene algo en común con la de los justos de la antigua Alianza: todos deben tener fe en la revelación por venir. La historia del pueblo elegido es, por tanto, instructiva para nosotros, y la interpretación espiritual del Antiguo Testamento es un indicio de lo que será la visión; alimenta en nosotros el deseo escatológico; nutre, al mismo tiempo que la fe, la esperanza y el amor.

Alimenta el deseo escatológico

Debido precisamente al carácter profético del Antiguo Testamento, es el deseo quizá el sentimiento más frecuentemente reflejado; deseo de la tierra prometida o deseo del Mesías, que los monjes de la Edad Media interpretan espontáneamente como deseo del cielo, y de Jesús contemplado en su misma gloria[30].

Así pues, se nos lleva continuamente a la escatología. La grandeza de esa exégesis está en poner a plena luz la unidad de la Escritura; consiste en que es una exégesis religiosa, mística. Mas su debilidad está en lo que cabría llamar, por paradójico que pueda parecer, un exceso de literalismo. La Ley y el Evangelio son como dos interlocutores de un mismo diálogo, se completan y se explican mutuamente, aprobando cada uno y confirmando el testimonio del otro. A cada texto del Antiguo Testamento responde siempre uno del Nuevo, que es como su eco. Y para percibirlo, no es en modo alguno necesario recurrir a difíciles procesos; hace falta únicamente estar atento a la similitud de las palabras, de las frases, de las ideas, y trasladar al Antiguo Testamento lo que quieren decir las expresiones del Nuevo. Uno se fija, por tanto, en las palabras, relaciona los lugares paralelos, agota el sentido de cada una de las expresiones, y aclara las unas por las otras (ya se ha visto cómo la Biblia misma constituye el comentario de la Biblia). Precisamente, a causa de este fijarse en las palabras, por las razones ya men-

30. *Saint Bernard mystique*, 1948, 140-141.

cionadas, el Medievo, en vez de dedicarse a aplicar la concepción tradicional de la armonía entre los dos Testamentos a los grandes temas religiosos, a los grandes desarrollos históricos, la ha aplicado también a textos particulares, de modo que se ha visto llevado así a establecer alguna vez entre dos textos un nexo puramente artificial. Lo que sigue siendo válido en una tal exégesis no son las explicaciones de detalle; es una concepción general del carácter esencialmente religioso, soteriológico, de la sagrada Escritura, una concepción profunda del carácter evolutivo de la Escritura, del Antiguo Testamento a la escatología.

El Cantar de los Cantares

Para completar estas breves indicaciones acerca de la exégesis monástica, conviene recordar el libro que fue más leído y comentado en los claustros medievales. Se trata de un libro del Antiguo Testamento: el Cantar de los Cantares. Esta afición a su lectura y a la de sus comentarios está atestiguada en los catálogos de las bibliotecas monásticas. Bastará con citar dos ejemplos. En Cluny, en tiempos de Pedro el Venerable, se poseían quince comentarios del Cantar, entre los cuales tres ejemplares de Orígenes y dos de san Gregorio[31]. Igualmente, entre los cerca de setenta manuscritos que se han conservado de Orval, hay al menos siete comentarios del Cantar, es decir, una décima parte del total de los libros[32]. Desde tiempos de san Benito, Casiodoro había formado un corpus de comentarios del Cantar, incluidos los de Orígenes[33]. Más tarde, Alcuino, elogiando este libro bíblico, ve en él un antídoto a las frivolidades de Virgilio; ese cántico es, para él, el que enseña los verdaderos mandamientos, los que conducen a la vida eterna[34]. No es

31. L. Delisle, *Inventaire des manuscrits de la Bibliothèque nationale. Fonds de Cluny*, Paris 1884, 340-364.
32. AnalMon 1 (1948) 208.
33. P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, Paris 1943, 364-367.
34. «Haec tibi vera canunt vitae praecepta perennis; Auribus ille (Virgilius) tuis male frivola falsa sonabit», en MGH, *Poet. lat. aevi karol.*, I, 239.

casualidad, pues, que la obra maestra de la literatura monástica medieval sea un comentario del Cantar: en los sermones que le consagrara, san Bernardo de Clairvaux dio simplemente expresión genial a una tendencia, a un amor que era común a todos. Esos comentarios del Cantar, y en especial los de san Bernardo, han sido leídos en el siglo XII en los monasterios de todas las observancias[35].

Para apreciar rectamente la forma en que estaban concebidos, hay que compararla con la manera en que ha comentado el Cantar la escolástica[36]. Sin duda, la historia de la interpretación del Cantar dentro del monaquismo de la Edad Media está por estudiar, pero podemos discernir ciertas diferencias entre ambas orientaciones[37]. El comentario escolástico es en cierto modo colectivo: se habla en él, sobre todo, de las relaciones de Dios con toda la Iglesia; se insiste sobre la revelación de la verdad divina, de la que el hombre debe apropiarse por la fe y el conocimiento de los misterios, sobre la presencia de Dios en el mundo por la Encarnación. El comentario monástico tiene por objeto, más bien, las relaciones de Dios con cada alma, la presencia de Cristo en ella, la unión espiritual que entre ambos se realiza por la caridad. El comentario del Cantar es, especialmente entre los cistercienses, el equivalente de un tratado del amor de Dios. El comentario escolástico nos da, en un estilo claro, generalmente conciso, una doctrina que se dirige a la inteligencia; el comentario monástico se dirige al ser entero; tiende, más que a instruir, a conmover; está a menudo escrito en un estilo ferviente, que traduce el ritmo interior que quiere comunicar el autor a sus lectores. El comentario escolástico es casi siempre completo: explica hasta el fin la «letra» del texto sagrado; el monástico es con frecuencia inacabado: san Bernardo, en

35. *Le genre littéraire des Sermones in Cantica*, en *Études sur saint Bernard*, 121-122; *Recherches sur les Sermons sur les cantiques de saint Bernard. I, La littérature provoquée par les Sermons sur les Cantiques*: RevBén 66 (1954) 208-222; *Poèmes sur le Cantique des cantiques*: RevBén 64 (1952) 290-291.

36. *Le commentaire du Cantique des cantiques attribué a Anselme de Laon*: RechThAnMéd 21 (1949) 29-39.

37. *Le commentaire de Gilbert de Stanford sur le Cantique des cantiques*. I, *Le genre*: AnalMon 1 (1948) 205-209; *Ecrits monastiques sur la Bible*, 98-100: II, *Commentaires du Cantique des cantiques*.

ochenta y seis sermones redactados en el curso de dieciocho años, llegó únicamente al principio del capítulo tercero. Y eso se concibe fácilmente, ya que, cuando el hombre espiritual ha dicho lo que experimenta, lo que piensa del amor de Dios –y puede hacerlo con ocasión de un pequeño número de versículos–, tiene derecho a dejar descansar su pluma.

¿Qué sentido tiene el interés de los monjes de la Edad Media por el Cantar de los Cantares? Vale la pena hacerse esta pregunta, ya que en la mente de algunos historiadores está presente una determinada respuesta. Para ellos, ese diálogo entre el esposo y la esposa responde a lo que hoy se llama la psicología de las profundidades. Mas, de hecho, lo que sabemos del deseo escatológico de los medios consagrados a la vida de oración, basta para explicar su apego al Cantar de los Cantares. Lo que vieron en él es, sobre todo, la expresión de este deseo. El Cantar es el poema de esa búsqueda que constituye todo el programa de la vida monástica: *quaerere Deum*, una búsqueda que no acabará sino en la eternidad, pero que recibe ya su real satisfacción en una posesión oscura, y ésta hace crecer el deseo, que es aquí abajo la forma misma que reviste el amor. El Cantar es un diálogo del esposo y la esposa, que se buscan, que se llaman, se acercan uno a otro, y se ven separados cuando creen estar próximos a unirse definitivamente. San Gregorio dio expresión perfecta de esa alternativa de intimidad y alejamiento en sus *Moralia in Job* –ya que ha hablado del Cantar incluso fuera del comentario que le consagró–: «El esposo se esconde cuando se le busca, para que, no encontrándole, le busque la esposa con un renovado ardor; y la esposa se demora en su búsqueda, a fin de que esa morosidad aumente su capacidad de Dios, y encuentre un día más plenamente lo que buscaba»[38]. San Bernardo se expresó con frecuencia en el mismo sentido[39], y todo el Sermón 84 acerca del Cantar –uno de los últimos textos que escribió–, versa todavía sobre ese tema, que será asimismo el del *Cántico espiritual* de san Juan de la Cruz.

38. *Mor. in Job*, 5, 6, en PL 75, 783. Cf. también el comienzo del comentario de san Gregorio al Cantar, en PL 79, 478.

39. Por ejemplo, en *Sup. Cant.*, 74, 2-4, en PL 183, 1139-1141.

El Cantar de los Cantares es un texto contemplativo, *theoricus sermo*, como dirá san Bernardo. No tiene carácter pastoral, no enseña moral, no prescribe en absoluto algo que hacer, preceptos que observar, no administra tampoco consejos de prudencia. Sin embargo, ese lenguaje ardiente, ese diálogo admirativo, estaba de acuerdo, más que cualquier otro libro de la sagrada Escritura, con la contemplación amorosa y desinteresada. Se comprende que Orígenes lo haya comentado dos veces, que san Gregorio, san Bernardo, y tantos otros, lo hayan escogido con preferencia a otros libros del Antiguo y del Nuevo Testamento[40]. Y el hecho es que lo propio de la contemplación es alimentar el deseo de la vida celestial. Cuando Juan el Gramático compone un comentario al Cantar para la condesa Matilde, ya en la dedicatoria le desea «la gracia de la contemplación». E inmediatamente define el libro que va a explicar: «El Cantar de los Cantares es una doctrina de la contemplación»[41]. A continuación añade: «El que está poseído de la dulzura de la contemplación, entra ya a formar parte de la vida celestial»[42]. Más adelante, los maestros de la escolástica explicarán preferentemente los libros sapienciales. «Escrutarán la sabiduría de Salomón en los Proverbios y el Eclesiástico»[43]. Los monjes, por su parte, se sienten vinculados al cántico de amor. Un comentarista anónimo de la *Regla* de san Benito ve en el Cantar el complemento de la regla monástica; es, dice él, la regla del amor.

40. En cuanto a la interpretación mariológica del Cantar, si, bajo la influencia de la liturgia, se halla en forma de alusiones en los sermones, es raramente practicada dentro del monaquismo en forma de comentarios seguidos, a excepción del de Ruperto de Deutz; en particular, está ausente de los comentarios cistercienses. Cf. J. Beumer, *Die marianische Deutung des Hohen Liedes in der Frühscholastik*: ZKTh (1954) 419-425.
41. Ed. B. Bischoff, *Der Canticumkommentar des Johannes von Mantua*, en *Lebenskräfte in der abendländischen Geistesgeschichte (Fest-gabe W. Goetz)*, Marburg 1948, 37.
42. «Cantica canticorum, qui est doctrina contemplationis... Iam vitae caelestis particeps efficitur, qui contemplationis dulcedine capitur et eius suavissimo gustu saginatur», *ibid.*
43. B. Smalley, *Some thirteenth-century commentaries on the Sapiential Books*: Dominican Studies (1950) 264.

6
EL ANTIGUO FERVOR

San Benito y el monaquismo oriental antiguo. Constante recurso de los monjes medievales a los Padres

La cultura monástica medieval se basa en la Biblia latina. Mas la Biblia es inseparable de los que la han comentado, es decir, los Padres, con frecuencia designados simplemente como los *expositores*, ya que, incluso en aquellos de sus escritos que no son propiamente comentarios, no han hecho más que explicar la sagrada Escritura. Además, el monaquismo está orientado hacia la patrística de forma muy especial, en razón de su texto fundacional y de sus orígenes. En efecto, por una parte, la *Regla* de san Benito es ella misma un documento patrístico; supone, evoca, todo un ambiente espiritual antiguo. Por otra, san Benito prescribe la lectura en el oficio divino de *expositiones* hechas por aquellos que denomina Padres (capítulo 9); en su último capítulo, invita de nuevo a sus monjes a leer a los Padres –esta palabra se repite en ese capítulo hasta cuatro veces, y designa especialmente a los Padres del monaquismo–. Y el caso es que son orientales, lo que trae consigo una nueva consecuencia: el monaquismo benedictino no se siente atraído solamente hacia las fuentes patrísticas en general, sino, particularmente, hacia las fuentes orientales.

Esto debe subrayarse insistentemente, ya que san Benito no quiso en absoluto romper con la antigua tradición monástica, que es en gran parte oriental[1]. Por el contrario, en la vida de san Beni-

1. Cf. la puntualizacion firme y precisa de J. Winandy, *La spiritualité bénédictine*, en J. Gautier (ed.), *La spiritualité catholique*, Paris 1953, 14-18.

to, tal como nos la cuenta san Gregorio, en el espíritu de su *Regla*, en las lecturas que recomienda y las observancias por él prescritas, todo trasluce una fidelidad y continuidad hacia el antiguo monaquismo. No se trata de que san Benito sea «un oriental perdido en Occidente». Es un latino, pero tiene un gran respeto a esa tradición oriental, «que es para el monaquismo lo que la tradición apostólica para la Iglesia»[2]. Más aún, experimenta, en cierto modo –lo que se adivina a través de determinadas alusiones que encontramos en la *Regla*– la nostalgia del monaquismo antiguo.

No es, pues, sorprendente que en todas las épocas grandes del monaquismo occidental se haya querido renovar esa tradición auténtica. En la época carolingia, Benito de Aniano concede un lugar considerable a las reglas orientales en su *Codex regularum*. Más adelante, siempre han tenido conciencia clara los monjes de lo que debían al monaquismo antiguo. Un ejemplo revelador lo proporciona un manuscrito italiano del siglo XI. Inmediatamente después del texto de la *Regla* de san Benito, se adjunta una lista de cuantos han «instituido» la vida monástica. De un total de veintiséis Padres del monaquismo enumerados, solamente cuatro son latinos[3]. Y entre ellos se encuentra san Jerónimo, que a menudo era considerado como oriental[4]. De hecho, las observancias monásticas y los textos que las inspiraran deben mucho a Oriente y a los escritos que lo daban a conocer: *Apotegmas* y *Vidas* de los Padres, *Conferencias* de Casiano, *Reglas* de san Basilio. Todo en la vida benedictina se establece según ideas, prácticas y, en ocasiones, palabras procedentes de los monjes de la antigüedad, que vinculan a cada generación con los orígenes del monaquismo. Y cada renovación de la vida benedictina se hace por referencia a estos mismos orígenes. En los inicios de la que debía ser la orden cisterciense, por ejemplo, Orderico Vital, no sin cierta razón, atribuye a Roberto de Molesme estas palabras: «Leed las acciones de los santos Antonio,

2. *Ibid.*, 18.
3. Texto en *Saint Antoine dans la tradition monastique médiévale*, en *Antonius Magnus eremita*, Roma 1956, 246.
4. «Illam orientalium ecclesiarum lampadem Hyeronimum», escribe, por ejemplo, Ruperto de Deutz, *Epist. ad Liezelinum*, en PL 170, 667.

Macario, Pacomio... Nosotros no caminamos ya sobre las huellas de nuestros Padres, los monjes egipcios, de aquéllos que han vivido en Tierra Santa o en la Tebaida»[5]. Así pues, en toda época sienten los monjes la atracción de la «luz que viene de Oriente», de donde saben han recibido las concepciones y los usos sobre los que se funda su forma de vida. Y Guillermo de Saint Thierry expresa un voto del que todos participan, cuando desea a los destinatarios de su *Epistola ad fratres de Monte Dei* «el que implanten en las tinieblas de Occidente y en los fríos de la Galia la luz de Oriente y el primitivo fervor de la vida religiosa de Egipto»[6].

Lo que conocen de los Padres griegos

Es cierto que los monjes volvían sus miradas hacia la época patrística y, especialmente, hacia el antiguo Oriente. Pero ¿qué conocían de él? ¿Qué podían recibir del mismo? No tuvieron de la era patrística un conocimiento meramente libresco, sino que, además, y en primer lugar, poseyeron un cierto conocimiento por medio de una de comunión viva, por una suerte de experiencia y connaturaleza. De dicha época, el monaquismo ha recibido y custodiado fielmente, con mayor exclusivismo que los ambientes no monásticos, cuatro tipos de bienes: textos, modelos, ideas y temas, y un vocabulario. Estos elementos, por lo demás, se distinguen aquí para una mayor claridad de la exposición, puesto que son en realidad inseparables unos de otros.

En cuanto a los textos, todavía siguen siendo necesarios muchos trabajos de acercamiento, para que pueda llegarse a una visión de conjunto y a conclusiones precisas. Pueden registrarse ya, sin embargo, algunos hechos relativos a los escritos de los Padres griegos, y, después, de los Padres latinos. Acerca de los primeros, algunas constataciones de carácter general se ilustrarán en seguida a partir de la tradición latina de Evagrio y de Orígenes.

5. *Hist. eccles.*, III, VIII, en PL 188, 656.
6. «Orientale lumen et antiquum illum in religione Aegyptium fervorem tenebris occiduis et gallicanis frigoribus inferentibus», en PL 184, 309.

En su conocimiento de los Padres griegos, los monjes fueron enteramente tributarios de los traductores de la época patrística. Mientras el periodo en que Casiodoro hacía trabajar a su escuela de traductores era aún una época bilingüe, la Edad Media en su conjunto, especialmente hacia fines del siglo XII, ignoró el griego[7]. En el siglo XII, algunos monjes latinos tomaron la iniciativa de hacer traducir textos griegos en cuanto tuvieron esa posibilidad. Mas ya una parte considerable de la herencia patrística recibida de los griegos estaba traducida; fue transmitida y conservada, como todo lo que quedaba de la cultura antigua, sobre todo en Italia e Inglaterra. En el poema en que entona la alabanza de la Iglesia de York, Alcuino dice «que se encontrarán en ella vestigios de los Padres, todo lo que haya dado el Lacio al mundo romano; y los dones todos que aportara la luminosa Grecia a los latinos»[8], y cita, a título de ejemplo, a san Atanasio, san Basilio y san Juan Crisóstomo.

Poseemos un trabajo útil sobre la transmisión medieval de la patrística griega[9]. Sin embargo, queda todavía mucho por hacer[10]. Al menos, esa obra da ya una sólida documentación y orientaciones seguras. Permite, en primer lugar, establecer la lista de los Padres griegos cuyos textos nos han llegado en manuscritos o bien son atestiguados por antiguos catálogos de bibliotecas o colecciones y florilegios diversos. Esa lista alfabética es larga: de Adamancio a Timoteo de Alejandría y a los *Verba seniorum*, se reúnen unos cuarenta y tres nombres. Si se examina el material recogido por esa minuciosa investigación, se imponen dos constataciones. La primera concierne a la procedencia de los textos conservados: la parte más considerable de los manuscritos que nos los transmiten son de origen monástico. Este es el caso, particularmente, de los textos más importantes. Acerca de este punto, cabe medir el importantísimo papel jugado por esos grandes centros culturales que fueron monasterios como Corbie, Fleury, Fulda, Gorze, Lobbes, y tantos otros. Muchos de ellos se repartían a lo largo del valle del Rin medio, alrededor del lago de Constanza, de Bobbio, y, sobre todo, en el norte de Francia y en la Bélgica actual, región que estuvo muy poblada de monasterios[11].

La segunda constatación se refiere al carácter de los textos conservados. Los más frecuentemente traducidos y los más extendidos son, por así decir, los más monásticos, aquellos en que se habla de o a monjes. Son, por un lado, los textos ascéticos: Basilio, Efrén, Crisóstomo; por otro, los comentarios bíblicos[12]: Crisóstomo, Hesiquio y, sobre todo, Orígenes –que es, de todos los antiguos autores griegos, y en todos los ámbitos, el más leído–. A esos escritos se añaden los textos históricos de Sozomeno, Eusebio y Josefo. En el otro extremo, los menos frecuentemente copiados y, por tanto, los menos leídos, son los textos de controversia contra los arrianos y otros herejes. Además, es preciso notar la ausencia casi completa, en la tradición monástica, del Pseudo-Dionisio, traducido por Scoto Erígena, y del que la escolástica haría sus delicias. Está claramente demostrado que este texto no tuvo la menor influencia hasta el siglo XII[13]. Es algo que puede verificarse en autores como Ruperto de Deutz[14] y san Bernardo[15]: las raras alusiones de carácter dionisiano que se han podido observar en éste[16], parecen realmente venirle de segunda mano, acaso simplemente por medio de Hugo de San Víctor, que había comentado *La jerarquía celestial*; de todos modos, son muy tenues.

7. B. Bischoff, *Das griechische Element in der abenländischen Bildung des Mittelalters*: Byzantinische Zeitschrift (1951) 27-55.

8. «Illic invenies veterum vestigia patrum / Quidquid habet pro se Latio Romanus in orbe / Graecia vel quidquid transmisit clara Latinis», en MGH, *Poet. lat. aevi karol.*, I, 203-204; las primeras palabras son reminiscencia de Ovidio, *Art. am.*, I, 91: «Illic invenies quod ames...».

9. A. Siegmund, *Die Überlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche bis zum zwölften Jahrhundert*, München 1949.

10. B. Altaner, *Der Stand der patrologischen Wissenschaft*, en *Miscellanea G. Mercati*, 1946, I, 519.

11. A. Siegmund, *Die Überlieferung der griechischen christlichen Literatur*, 278.

12. P. Chevallier, *Denys l'Aréopagite*, en DS III, 320.

13. O. Rousseau, *La Bible et les Pères*: Bible et vie chrétienne 14 (1956) 19-22, ha mostrado que el Medievo occidental vio a los Padres sobre todo como comentaristas de la Biblia.

14. J. Beumer, *Rupert von Deutz und seine Vermittlungstheologie*: MunchThZ 4 (1953) 267, n. 60.

15. E. Boissard, *La doctrine des anges chez Saint Bernard*, en *Saint Bernard théologien*: AnalSOrdCist 9 (1953) 115-134.

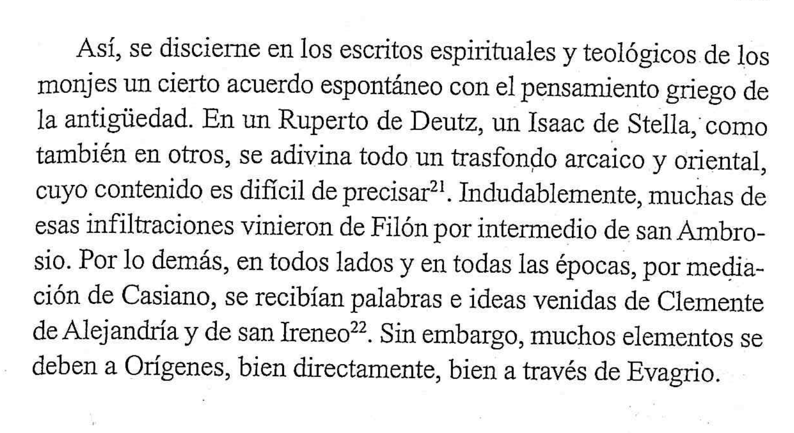
16. A. Fracheboud, *Denys l'Aréopagite*, en DS III, 330.

Es posible que el Pseudo-Dionisio haya parecido a los monjes –y al mismo Bernardo, que no podía ignorarlo– demasiado abstracto, especulativo, es decir, demasiado poco bíblico.

En todo caso, como resulta de las constataciones precedentes, es evidente que se deseaban escritos útiles para la vida monástica: en toda época, con vistas a lecturas privadas o públicas, las del refectorio o cualquier otra, se han transmitido y conservado textos como las Reglas de san Basilio, las exhortaciones de Efrén, las sentencias de Evagrio, las *Vitae Patrum*, las homilías, las cartas y los tratados de san Juan Crisóstomo. No son de ningún modo sabios escritos de controversia los que figuraban en las «cadenas» exegéticas[17]. Todos ellos son útiles, no para la lucha contra la herejía, sino para la vida de los monjes. Además, en las épocas de reforma monástica o de renovación, se ha atribuido más importancia a determinados textos en particular. Así, Benito de Aniano hace figurar en su *Codex regularum* a san Basilio y san Pacomio, y en su *Concordia regularum* proporciona numerosos paralelos orientales a la *Regla* de san Benito. Cuando en el siglo X, tras las invasiones normandas, se reconstruye Jumièges, se hace copiar a Orígenes, Casiano y san Basilio[18]. Más tarde, cuando, después de un acto de pillaje, se restaura el monasterio, se transcriben los comentarios de Orígenes[19].

En suma, en el monaquismo occidental del Medievo no se poseyeron los suficientes textos orientales como para conocer verdaderamente el conjunto de la teología griega[20]; pero se quiso tener, y de hecho se poseyó, todo lo que se refería a la vida religiosa, todo lo que podía resultarle útil, todo lo que transmitía las concepciones y las prácticas del monaquismo antiguo. Realmente, lo que se ha recogido de la antigüedad griega responde al voto de Guillermo de Saint Thierry: restaurar el antiguo fervor de la vida religiosa de los egipcios.

17. A. Siegmund, *Die Überlieferung*, 169.
18. G. Nortier-Marchand, *La bibliothèque de Jumièges au Moyen Âge*, en *Jumièges. Congrès scientifique du XIII centenaire*, Rouen 1955, 601.
19. *Ibid.*, 611.
20. A. Siegmund, *Die Überlieferung*, 280.



Así, se discierne en los escritos espirituales y teológicos de los monjes un cierto acuerdo espontáneo con el pensamiento griego de la antigüedad. En un Ruperto de Deutz, un Isaac de Stella, como también en otros, se adivina todo un trasfondo arcaico y oriental, cuyo contenido es difícil de precisar[21]. Indudablemente, muchas de esas infiltraciones vinieron de Filón por intermedio de san Ambrosio. Por lo demás, en todos lados y en todas las épocas, por mediación de Casiano, se recibían palabras e ideas venidas de Clemente de Alejandría y de san Ireneo[22]. Sin embargo, muchos elementos se deben a Orígenes, bien directamente, bien a través de Evagrio.

Las sentencias de Evagrio

La historia medieval de las *Sentencias* de Evagrio para los monjes nos permite asistir a la vida de un texto[23]. Efectivamente, esas sentencias han pasado en latín por muchos estados sucesivos. Una primera y muy vieja versión es extremadamente literal –los vocablos se trasladan a veces por medio de simples transcripciones fonéticas, tales como *accidia*, *dogmata*, *eremus*–; es de tal manera literal que ha permitido reencontrar un vocablo griego ignorado hasta aquí por los léxicos[24]. Una segunda versión, asimismo muy antigua, mejora la latinidad de la primera; es atestiguada por manuscritos que se reparten en tres grupos, correspondientes a su vez a tres zonas geográficas, y cuyo arquetipo respectivo se conoce; todo ocurre como si en el momento en que, en una determinada región, se supiera que un monasterio poseía un determinado texto, los otros monasterios se apresuraran a hacerlo copiar. Asis-

21. J. Beumer, *Rupert von Deutz und seine Vermittlungstheologie*: MunchThZ 4 (1953) 263-264; E. Mersch, *Le corps mystique du Christ. Études de théologie historique*, Louvain 1933, II, 146.
22. M. Olphe-Gaillard: Ram 16 (1935) 273-278, 289-298. Mas, en Beda, *Hom.* 3 (*Corpus christianorum*, 1955, 15, 17-19), no queda justificada la referencia a Ireneo por ninguna reminiscencia textual que sea real.
23. *L'ancienne version latine des sentences d'Evagre pour les moines*: Scriptorium (1951) 195-213.
24. M. Mühmolt, *Zu der neuen Übersetzung des Mönchsspiegels des Evagrius*: Vigiliae christianae (1954) 101-103.

timos así, por ejemplo, al camino recorrido por Evagrio a través de toda la Austria del siglo XII, a partir de un mismo ejemplar. Igualmente, en el siglo X, un ejemplar de la abadía de Silos se copia, en la misma época, en el monasterio de Valvanera, que no está muy lejos. Esa segunda versión ha pasado en forma de extractos, más o menos elaborados, a florilegios como el *Liber scintillarum* o un *Liber deflorationum* de la abadía de Clairvaux. Se ha dado, en fin, una edición compuesta, hecha de elementos tomados de las dos precedentes, que se halla en un manuscrito de la abadía de Monte Vergine. Pueden hacerse asimismo constataciones parecidas referentes a otros textos, reglas monásticas antiguas en particular.

Se ejercía, pues, una gran libertad respecto a las fuentes más respetables, a las más altas autoridades; en compilaciones hechas con un fin práctico, no literario o científico, era habitual transformar, adaptar, glosar los documentos que debían servir como regla de vida. Bajo una forma así elaborada, siempre mejorada, suelen llegar a nosotros los textos monásticos de la antigüedad. Aún más, los manuscritos de esas diversas versiones de un mismo texto ofrecen variantes que no siempre son errores de los copistas; tal divergencia, aun entre testimonios de una misma tradición, prueba el carácter cambiante –y vivo– de esos viejos textos monásticos. Por ejemplo, no sólo ha sido por dos veces rehecha la traducción de las *Sentencias para los monjes*, sino que en la trascripción de cada una de ellas se han permitido los copistas cierta libertad, suprimiendo tal o cual parte de la frase que no entendían, o modificando ciertos giros. El texto sobre el que trabajaban no se les presentaba como definitivamente fijado, sino como vivo y cambiante.

Orígenes, doctor bíblico

Evagrio transmitía ideas y temas origenistas, pero también hubo un conocimiento directo de Orígenes[25]. Si se leen las introducciones a los diferentes volúmenes de la edición crítica del Orígenes latino, puede advertirse que casi todos los manuscritos son de origen monástico, y que la mayoría datan de los siglos IX y XII. Otros indicios permiten constatar que en cada época y en cada medio en que se dio una renovación monástica, se asiste asimismo a un revivir de Orígenes. Es cierto en la reforma carolingia; es más claro aún, y, en todo caso, más fácil de advertir, con respecto a la renovación monástica del siglo XII.

Casi siempre, cuando es posible examinar una biblioteca del siglo XII que ha permanecido homogénea, o reconstruir su fondo con ayuda de catálogos antiguos o modernos, se comprueba que Orígenes está representado al menos por un manuscrito, lo que se verifica especialmente cuando se trata de bibliotecas monásticas. En las bibliotecas de las iglesias catedrales, Orígenes no está representado tan frecuentemente.

Así es como, de la misma manera que la renovación origenista del siglo IX coincidía con la monástica ligada al nombre de san Benito de Aniano, la del siglo XII coincide con la vinculada al de san Bernardo. Cabe preguntarse incluso si no se deberá –parcialmente al menos– a la influencia de san Bernardo. Poseemos la lista de los manuscritos que éste había adquirido para la biblioteca de Clairvaux. Se ve figurar en la misma, bajo el título de *Libri Origenis*, ocho manuscritos, lo cual es, para la época, un número considerable. Contienen no sólo los comentarios sobre el Antiguo y el Nuevo Testamento, sino también el *Periarchon*, y la misma *Apología* de Orígenes por Pánfilo[26]. Análoga observación se impone acerca de la abadía cisterciense de Signy: se conservan seis grandes volúmenes de obras de Orígenes provenientes de ese monasterio[27]. Asimismo, en el catálogo de Pontigny, en el siglo XII, aparecen todos los comentarios bíblicos de Orígenes, y en particular dos ejemplares con su comentario al Cantar de los cantares[28]. Su presencia en los catálogos de Cluny por la misma épo-

25. *Origène au XII siècle*: Irénikon 24 (1951) 425-439; *Nouveaux témoins sur Origène au XII siècle*: Mediaeval Studies 15 (1953) 104-106. Para el siglo IX, pueden añadirse a los testimonios citados en el primero de estos estudios los que indica A. Landgraf: Theologische Revue 51 (1955) 348-349.

26. A. Wilmart, *L'ancienne bibliothèque de Clairvaux*: ColOrdCistRef 11 (1949) 117-118.

27. Ms. Charleville 107.

28. *Catal. gén. des mss. des bibl. publ. de France*, serie in-4.°, I, Paris 1849, 707s.

ca prueba, por lo demás, que el interés por Orígenes no era monopolio de los cistercienses[29].

Está probado, por otra parte, que san Bernardo se inspiró directamente –y más de una vez– en el texto de Orígenes[30]. No conoció solamente los temas origenistas que transmitieron los Padres latinos o las compilaciones medievales. Un contemporáneo de san Bernardo, Pedro Bérenger, pudo acusarle de haber plagiado el comentario de Orígenes al Cantar, para escribir sus *Sermones in Cantica*[31]. Esta acusación es injusta, puesto que san Bernardo produjo una obra original. Sin embargo, la concepción que se tiene del Cantar y de su comentario está próxima a la de Orígenes. Los grandes obispos de la era patrística –san Ambrosio, san Gregorio de Nisa– habían dado al Cantar una explicación en que ocupaban un lugar importante las preocupaciones pastorales; a menudo, se trataba en ellos de los sacramentos de la iniciación cristiana[32]. Orígenes, por su parte, había dado al Cantar una interpretación menos mistagógica, más psicológica. En ese mismo plano se colocan san Bernardo y los comentaristas monásticos del siglo XII; su predicación no es la de los pastores, sino la de los monjes y, además, la iniciación se da en su tiempo a los niños, no a los adultos. Asimismo, su psicología, el tipo de su imaginación, están de acuerdo con la exégesis de Orígenes: de una y otra parte, necesidades espirituales análogas se satisfacen por medios semejantes. Desde este punto de vista, los comentarios bíblicos de Orígenes emparentaban con la literatura monástica; respondían a esa necesidad de interioridad que era especialmente sentida en los ambientes monásticos.

Y no carece de mérito esa fidelidad a Orígenes, ya que se sabía todo lo mal que de él había hablado san Jerónimo; se sabía que le eran atribuidos errores sobre determinados puntos. No obstante, se

29. L. Delisle, *Inventaires des manuscrits de la Bibliothèque nationale, Fonds de Cluni*, Paris 1884, 349-351.
30. J. Daniélou, *Saint Bernard et les Pères grecs*, en *Saint Bernard théologien*, 45-51; Ph. Delhaye, *La conscience morale dans la doctrine de Saint Bernard*, *ibid.*, 219-222; e *ibid.*, *passim* (cf. el índice).
31. *Apologeticus pro Abaelardo*, en PL 178, 1863.
32. J. Daniélou, *Eucharistie et Cantique des cantiques*: Irénikon 23 (1950) 257-277.

experimentaba un irresistible atractivo por el conjunto de su obra, y en especial por sus comentarios bíblicos. Para darse el derecho a ceder, para librar de ese complejo de desconfianza la conciencia de sus lectores, se hacía preceder con frecuencia el texto de Orígenes con frases en que el propio san Jerónimo lo elogiaba, o con poemas diversos que garantizaban su ortodoxia[33]. Un curioso testimonio nos revela la preocupación que se tenía no sólo por la ortodoxia de la doctrina de Orígenes, sino por su salvación personal. La monja Isabel de Schonau (†1164) explica que, en el curso de una visión, una nochebuena preguntó a la Virgen acerca de ello a instigación de su hermano, el benedictino Egberto de Schonau:

> Según el consejo que recibiera de mi hermano, que en ese mismo momento celebraba el oficio en casa, me dirigí a ella en estos términos: «Señora mía, os lo ruego, dignaos revelarme algo acerca de ese gran doctor de la Iglesia, Orígenes, que en tantos lugares de sus obras ha cantado de forma tan magnífica vuestras alabanzas. ¿Se ha salvado, o no? Ya que la Iglesia católica lo condena a causa de las numerosas herejías que en sus escritos se encuentran». A lo que me respondió con estas palabras: «El designio del Señor no es el de que os sean reveladas muchas cosas sobre ese punto. Sabed solamente que el error de Orígenes no procedía de mala voluntad, sino del excesivo fervor con que se lanzaba en las profundidades de las Escrituras, que amaba, y en los misterios divinos, que quiso escrutar con exceso. Así pues, no es grave la pena que sufre. Y, a causa de la gloria que en sus escritos me ha tributado, es iluminado con una luz particular en cada una de las fiestas en que se hace memoria de mí. En cuanto a lo que le llegará en el último día, es algo que no se os debe revelar, sino que ha de quedar oculto entre los divinos secretos»[34].

Un texto como este dice mucho sobre la psicología del medio en que fue escrito. Bajo el nombre de Orígenes se leían en el oficio divino, en monasterios de diversas observancias, sermones, no to-

33. Varios de esos textos se publican en *Origène au XII siècle*: Irénikon 24 (1951) 433-436.
34. Texto latino en F. W. E. Roth, *Die Visionen der Hl. Elisabeth und die Schriften der Aebten Ekbert und Emecho von Schönau*, Brünn 1884, 62-63. El relato es atestiguado de manera cierta por la tradición manuscrita de las visiones de Isabel, según K. Köster, *Das Visionäre Werk Elisabeths von Schönau*: Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte (1952) 106.

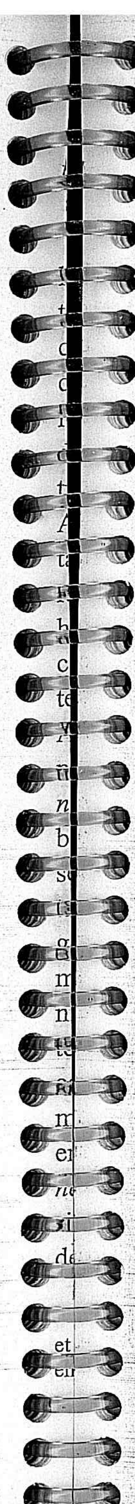
dos de él, y de los que algunos eran en alabanza de la Virgen. Pero se leían también, ya privadamente, ya en capítulo o en el refectorio, los comentarios que había escrito sobre esa Escritura que «amaba». Aunque las sospechas sobre él permanecían, no impedían, sin embargo, su lectura, ya que lo que se le pedía era menos una doctrina que una mentalidad y, sobre todo, una forma de interpretar la sagrada Escritura. Se admiraba a Orígenes en razón de lo que de él se conocía, o sea, en especial, de sus comentarios bíblicos; son éstos los que casi siempre encontramos citados. Orígenes era considerado, antes que nada, como un doctor bíblico; es, por así decir, el primero de los grandes comentaristas monásticos de la Escritura, y se le amaba porque se amaba la Biblia, y él la había interpretado con la misma psicología, con la misma tendencia contemplativa, para responder a las mismas necesidades de los monjes de la Edad Media. Se le ha amado a causa de su sentido religioso, del sentido «espiritual» que había sabido dar a la Escritura[35].

Estudios sobre la historia medieval de san Basilio y otros Padres griegos autorizarían sin duda interesantes conclusiones. De ciertos textos se sabe por qué vías fueron transmitidos. Así, en el siglo XII, en Hungría, monjes latinos entraron en contacto con monjes orientales; uno de ellos, Cerbano, tradujo los *Capita de caritate* de Máximo el Confesor; su versión, dedicada al abad benedictino David de Pannonhalma (1131-1150), fue traída por Gerhoh de Reichersberg a París, donde la utilizó Pedro Lombardo, introduciéndolos en sus *Sentencias* y, por ahí, en la escolástica[36]. Basta este ejemplo para mostrar cómo los monjes medievales de Occidente experimentaron una verdadera atracción por todo lo que venía de Oriente. Conocieron sus escritos en la medida en que les era posible[37].

35. W. Seston, *Remarques sur le rôle de la pensée d'Origène dans les origines du monachisme*: RevHistRel (1933) 197-213, no trata más que del monaquismo oriental, y únicamente en sus comienzos, pero hace notar que los principales temas de la literatura monástica de Oriente se encontraban ya desarrollados en Orígenes; así pues, incluso por ese camino podía unirse al Oriente antiguo el monaquismo occidental del Medievo.

36. *Origène au XII siècle*: Irénikon 24 (1951).

37. Acerca de las implicaciones ecuménicas de ese carácter tradicional de la cultura monástica, cf. *Médiévisme et unionisme*: Irénikon 19 (1946) 6-23.



Los padres latinos. Lo que se debe a san Agustín y a san Jerónimo

La herencia que el Medievo monástico recibió de la patrística latina es muy vasta. Efectivamente, casi todos los textos fueron transmitidos. Algunas lagunas y la rareza de los testimonios de ciertos escritos, como los de Tertuliano, se explican quizá por el cuidado que se tenía de no leer más que los Padres «ortodoxos». Y, lo que es más, en lo que se ha conservado, no se ha concedido a todos igual importancia. Sería útil estudiar con precisión lo que la tradición medieval debe a cada uno de los Padres latinos. De san Ambrosio gustan los tratados sobre el Antiguo Testamento, que tanto deben al alegorismo de Filón. A san Jerónimo se recurría para la interpretación filológica de la sagrada Escritura, pero parece haber ejercido especial influencia por medio de sus cartas, que se consideraban modélicas en el arte de escribir y, a la vez, una fuente de la que se tomaban ideas acerca de la ascesis monástica[38]. San Agustín ejerció un influjo capital en la formación del «estilo monástico»: a través, sobre todo, de sus *Sermones* y de las *Confesiones*, había ofrecido el modelo de una prosa artística, en que se habían puesto todos los procedimientos de la antigua prosa rimada al servicio de un entusiasmo cristiano. Gustaban mucho sus comentarios bíblicos, distintos de los de Orígenes, pero igualmente alegóricos. Algunos de sus tratados teológicos no son citados muy a menudo, pero eran apreciados. Por ejemplo, cuando el abad Jerónimo de Pomposa, en el siglo XI, redacta el inventario de la biblioteca de ese monasterio, no adopta un orden alfabético, sino el que corresponde a la importancia de los diversos autores. Pone en primer lugar a san Agustín, del que había reunido todo lo que pudo encontrar; de lo restante, redactó una lista, según las *Retractationes*, a fin de poderse procurar los textos a medida que tuviera ocasión[39]. Del mismo modo, figuraban en gran proporción los tratados de san Agustín al lado de sus otras obras en las bibliotecas de

38. *Saint Jérome, docteur de l'ascèse*, en *Mélanges M. Viller*: Rev. d'ascét. et de myst. 25 (1949) 143-145. Sobre san Jerónimo en el Medievo, bibliografía en M. Bernards, *Speculum virginum*, 1955, 24-25.

39. G. Mercati, *Opere minori*, Città del Vaticano 1937, I, 373.

Saint-Aubin de Angers[40], de Nonantola[41], y de numerosos monasterios benedictinos. También gozó de un gran prestigio en el primer Cîteaux[42]. Lo que de su obra se copiaba más frecuentemente no eran, sin embargo, los libros de controversia, sino, más bien, sus tratados pastorales, sus sermones, sus cartas y sus comentarios bíblicos; esa proporción puede observarse ya en la biblioteca de Beda el Venerable[43], y parece haberse mantenido de modo general.

Sobre los Padres latinos hay que decir lo mismo que sobre los griegos: lo que el monaquismo les ha pedido es, antes que nada, lo que servía para su propia vida; así, de un mismo autor, un san Agustín por ejemplo, y en una misma época, se hace un uso distinto en dos ambientes diferentes. Mientras que en las *Confesiones* los escolásticos apreciaban un arsenal de pruebas metafísicas, los maestros del monaquismo no se quedaban sino con el testimonio de un místico[44]. Separaban la esencia de la confesión agustiniana de todos los desarrollos filosóficos que, en las *Confesiones*, la envuelven con un capa, muy preciosa también, pero extraña a la plegaria de Agustín. La polémica sobre los maniqueos o los neoplatónicos había perdido, para los monjes medievales, toda actualidad; por tanto, lógicamente, no se entretenían en ello. A través de san Gregorio, Juan de Fécamp y las generaciones de monjes que vivieron de sus escritos, se había decantado, por así decir, el agustinismo. La forma bajo la que sedujo a los escolásticos del siglo XIII era bien distinta de la que le habían dado los grandes espirituales de la edad monástica.

Por lo demás, como las sentencias de Evagrio y las reglas antiguas, no cesaba la vitalidad de los textos patrísticos latinos –no

40. L. W. Jones, *The Library of St. Aubin's at Angers in the XIIth cent.*, en *Classical and mediaeval studies in honor of E. K. Rand*, New York 1938, 143-161.
41. J. Ruysschaert, *Les manuscrits de l'abbaye de Nonantola*, Città del Vaticano 1956, 20-23.
42. J. de Ghellinck, *Une édition ou une collection médiévale des opera omnia de S. Augustin*, en *Liber Floridus, Festschrift P. Lehmann*, 1950, 72. Sobre san Agustín en Clairvaux y Liessies, cf. Scriptorium (1952) 52.
43. M. L. W. Laistner, *The Library of the Venerable Bede*, en *Bede. His life, times and writings*, Oxford 1935, 263.
44. *Un maître de la vie spirituelle au XI siècle, Jean de Fécamp*, Paris 1946, 63-68: S. *Augustin et S. Grégoire.*

se los utilizaba como documentos muertos–; a reserva de adaptarlos, se los insertaba, en cada medio y en cada época, en un contexto vivo en que continuaban siendo actuales. Un ejemplo de ese proceder lo ofrece una larga oración sobre los vicios y las virtudes, en la que se aprecian los enriquecimientos sucesivos que reciben los textos, desde Casiano a Juan de Fécamp, pasando por san Gregorio Magno, Ambrosio Autperto, Alcuino y Halitgario[45].

San Antonio en el Medievo

Con los textos, a través de ellos, mas también por medio de una tradición viva, recibió el Medievo monástico todavía otros tesoros de la edad patrística. Se trataba en primer lugar de modelos: todos esos «preceptores» de la vida monacal, que eran, casi todos, orientales, y particularmente los primeros. El más grande fue san Antonio, «el padre de los monjes». Seguía siendo, realmente, el padre de todos los monjes, de modo que, en todas las épocas y ambientes del Medievo occidental, se consideraban como sus verdaderos hijos; en todas partes se reivindicó su patronazgo, a veces incluso unos contra otros[46]. En cada renovación monástica se evoca al antiguo Egipto –se quiere hacer revivir Egipto, instaurar un nuevo Egipto–; y se recurre a san Antonio, a sus ejemplos, a sus escritos. Ello se verifica en la época carolingia, más tarde en Montecasino, en Cluny, en Camaldoli, en el siglo XII en Cîteaux, en Tiron, en Inglaterra y también en Francia e Italia. En todas las controversias entre monjes, cuando se oponen cluniacenses y cistercienses, por ejemplo, cada uno de los partidos apela a san Antonio, y puede hacerlo legítimamente, ya que lo que se recuerda de sus escritos no son los ataques contra los arrianos, prestados por san Atanasio; lo que de su vida se recuerda no son ni las circunstancias históricas, ni el detalle de las tentaciones y las imaginaciones diabólicas de que la adornara su biógrafo; son los temas espirituales, las ense-

45. *La prière au sujet des vices et des vertus*: AnalMon 2 (1953) 3-17.
46. *S. Antoine dans la traditton monastique médiévale*, en *Antonius Magnus eremita*, Roma 1956, 229-247.

ñanzas que valen para todos los monjes, sea cual sea su observancia. San Antonio representa para todos un ideal, cuya característica es que puede concretarse de formas diversas. La vida de Antonio no es, por tanto, para los monjes medievales, simplemente un texto histórico, una fuente de información acerca de un pasado muerto de manera definitiva; es, al contrario, un texto vivo, un medio de formación para la vida monástica.

Vocabulario patrístico: «theoria»

El Medievo monástico recibió también de la edad patrística términos y temas, todo un vocabulario, cuya significación no se comprende en absoluto si se desconoce su fuente. Con las palabras, ha conservado fielmente las prácticas e ideas que designan. Es bueno saberlo, para respetar toda su riqueza de contenido. Cuando, por ejemplo, Pedro el Venerable escribe acerca de Mateo de Albano, prior por entonces de Cluny: «Non relinquebat partem aliquam theoriae intactam»[47], no hay que traducir, como se ha hecho: «No había en la teoría un solo punto que olvidara». No se trata aquí de ningún modo de una teoría de la vida monástica; se trata de la oración en el sentido más pleno de la palabra, con toda su base de mortificación –todo el contexto lo indica–. Por tanto, sería mejor traducir: «No se apartaba un instante de la contemplación», o incluso, «Practicaba la ascesis y la oración continuas». Del mismo modo, cuando san Bernardo llama al Cantar de los cantares *theoricus sermo*, no quiere de ninguna manera hablar de un «discurso teórico» en el sentido moderno de la palabra; sugiere, más bien, la idea de un texto eminentemente «contemplativo», que expresa la oración y lleva a la contemplación[48].

La persistencia medieval de la palabra *theoria* está, sin embargo, abundantemente atestiguada[49]. La *bios theoreticós* de los antiguos filósofos griegos y de los neoplatónicos había pasado, modificado su sentido, adaptada al régimen cristiano, a la terminología de la mística cristiana antigua. Mucho contribuyó Casiano a transmitir esa expresión y esa idea a Occidente, donde la palabra *theoria* va acompañada con frecuencia de adjetivos que prueban que se ve en ella una participación, una anticipación, de la contemplación celestial, *theoria caelestis* o *theoria divina*. Da entrada a los términos *theoricus* y *theoreticus* en expresiones como *theorica mysteria*, *theorica studia*, que no deben traducirse por «estudios teóricos», sino por «el amor de la oración». Herrada de Landsberg, por ejemplo, une todas estas nociones cuando, en su *Jardín de delicias*, da el siguiente consejo: «Descansando sin cesar en la divina teoría, despreciando el polvo de esta tierra, corred hacia el cielo, donde podáis ver al Esposo, que ahora está escondido»[50].

47. *De miraculis*, II, 8, en PL 189.
48. Cierto editor de textos medievales, ante la lección *spiritualibus theoriis* de todos sus manuscritos, al no comprenderla, ha decidido corregir por *theoricis*.
49. L. Gougaud, *La theoria dans la spiritualité médiévale*: Ram 3 (1922) 381-394.

Asimismo, las genuflexiones e inclinaciones repetidas que se practicaban en Cluny en tiempos de Pedro el Venerable[51], constituían ese ejercicio de ascética y oración que los padres del desierto había conocido bajo el nombre de «metanias». El término *metania* se halla alguna vez en los textos medievales para designar una inclinación ante el altar[52], o la satisfacción que se cumplía de rodillas después de ciertas faltas[53]. Esa palabra no reviste entonces el mismo valor que en el Nuevo Testamento, sino el sentido derivado, restringido, que recibiera del antiguo monaquismo. También el hábito monástico se nombraba a menudo con el término griego tradicional de *schema*[54]. Y los vocablos *theologia*, *theologus*, guardaban, en un Juan de Fécamp y en otros, todo su antiguo sabor, y carecían del matiz especulativo que recibirán en Occidente a partir de Abelardo[55].

50. Citado por L. Gougaud, *ibid.*, 390.
51. *Statuta*, 53, en PL 189, 1040.
52. «Facit ante altare metanoeam», dice Bernardo de Cluny, *Vetus disciplina monastica*, ed. de M. Herrgott, Paris 1726, I, 264.
53. «Metanoeis quae quotidiano usu in capitulo fiunt et quae vulgo veniae nominantur», Pedro el Venerable, *Statuta*, 4, en PL 189, 1027. Otros ejemplos en du Cange, sub voce.
54. Por ejemplo, Orderico Vital, *Hist. ecclés.*, ed. de A. le Prévost, Paris 1838-1855, II, 420.
55. *Un maître de la vie spirituelle au XI siècle, Jean de Fécamp*, 76-78.

Philosophia

Otro término griego cuya antigua significación se conserva es el de *philosophia*. Los Padres griegos habían, en efecto, definido la vida de los monjes como «la filosofía según Cristo» y «la única filosofía verdadera», o incluso simplemente como «la filosofía». Designando este término el discernimiento práctico del valor de las cosas y de la vanidad del mundo, al que es preciso renunciar, se aplica a aquellos cuya vida entera manifiesta esa renuncia. Asimismo, *philosophia* designa, tanto en el Medievo monástico como en la antigüedad, no una teoría o manera de conocer, sino una sabiduría vivida, una manera de vivir según la razón[56]. Mas, el hecho es que hay dos formas de vivir según la razón. O bien se vive según la sabiduría de este mundo, tal como la enseñaron los filósofos paganos –*philosophia saecularis* o *mundialis*–, o bien se vive según la sabiduría cristiana, que no es de este mundo, sino del siglo futuro –*philosophia caelestis*, *spiritualis*, o *divina*–. El filósofo por excelencia, y la propia filosofía, es Cristo: «ipsa philosophia Christus»[57]. Él fue la misma sabiduría de Dios encarnada y la Virgen María, en quien se cumplió este misterio de encarnación, es llamada «la filosofía de los cristianos»; éstos deben aprender de ella: «philosophari in Maria»[58]. Los que anunciaron al Señor Jesús o transmitieron su mensaje, son los filósofos a quienes los cristianos obedecen: se habla, por ejemplo, de «David, filósofo» y de la «philosophia Pauli».

Pero este cristianismo integral, esta manera de vivir enteramente consagrada a Dios, esta *conversatio caelestis*, se realiza de hecho en la vida monástica. Esta es la razón por la que los legisladores y los modelos del monaquismo son considerados como maestros en filosofía. Los claustros son escuelas de filosofía, «gimnasios» donde se aprende la «filosofía de san Benito»[59]. Se alaba a san Bernardo por haber formado a los monjes de Clairvaux en las «disciplinas de la filosofía celeste»[60]. Por su parte, Adán de Perseigne declara entregarse a la «filosofía cisterciense»[61]. Llevar la vida monástica es simplemente «filosofar» –Du Cange no da a la palabra *philosophari* otra equivalencia que ésta: *monachum agere*–. Este verbo *philosophari* se aplica tanto a los cenobitas que viven en el monasterio, como a los solitarios de los eremitorios. En la literatura monástica, hasta bien entrado el siglo XII, la expresión *christiana philosophia*, cuando se emplea sin más comentario ni especificación, designa muy frecuentemente la propia vida monástica.

56. *Pour l'histoire de l'expression «philosophie chrétienne»*: MelScR 9 (1952) 221-226.
57. H. Rochais, *Ipsa philosophia Christus*: Mediaeval Studies 13 (1951) 244s.
58. *Maria christianorum philosophia*: MelScR 14 (1956) 103-106.
59. Bruno de Querfurt, *Vita S. Adalberti*, 27, en MGH 55, IV, 609; Pedro de Celle, *Epist.*, 75, en PL 202, 522.

Disciplina

Muy próximo a la palabra *philosophia* está el término *disciplina*. También éste ha conservado, durante los siglos monásticos, todo su antiguo valor[62]. Deriva de *discipulus*, que, en la lengua clásica, reviste primitivamente el sentido general de enseñanza; pronto designa la materia enseñada, más tarde la manera de enseñar, la educación por tanto, la formación como *paideia*. Se aplicó especialmente a la vida militar, a la vida familiar, a la vida política. En todos estos ámbitos, se carga el acento sobre realidades de orden social, colectivo. En los primeros siglos de la Iglesia se salvaguarda ese sentido: en los escritos de los Padres, las versiones bíblicas, la liturgia, las reglas monásticas. Se enriqueció con nuevas acepciones, que mantienen siempre, sin embargo, el sentido primario de pedagogía. La *Regla* de san Benito comienza con estas palabras características: «Ausculta, o fili, praecepta magistri». Los monjes son «discípulos a quienes conviene escuchar», el monasterio es «una escuela del servicio del Señor»[63], expresión que evoca a la vez la enseñanza escolar y la vida militar.

60. *Exord. magn. Cist.*, en PL 185, 437.
61. *Epist.*, 6, en PL 211, 598.
62. *Disciplina*, en DS III, 1291-1302.
63. Capítulo III y Prólogo 45. Cf. C. Mohrmann, *La langue de Saint Benoît*, en la edición de la Regla a cargo de P. Schmitz, Maredsous 1955, 28-33; B. Steidle. *Dominici schola servitii*: BenMon (1952) 397-406.

Durante la Edad Media, en los ambientes monásticos, la palabra sigue viva y, si bien su significado siguió evolucionando, mantuvo siempre la perspectiva original. En el siglo XII, escribirá Pedro de Celle un tratado *De disciplina claustrali* sobre el modo de vivir cristianamente en un claustro. Define y explica las palabras que van ligadas desde el principio a la noción de *disciplina* (*magister Iesus*, *cathedra*, *schola*)[64]. San Bernardo habla del «magisterio de la disciplina celestial» que Cristo ha aportado a los hombres[65], y Guerrico de Igny dice a sus hermanos cistercienses: «Felices vosotros, hermanos míos, que os habéis comprometido con la disciplina de la sabiduría, que os habéis inscrito en la escuela de la filosofía cristiana»[66]. La palabra evoca todo su viejo contenido –la *disciplina spiritualis* o *caelestis* es lo que aprende el *Verbi discipulus* bajo el magisterio del Verbo–; en este contexto se inscriben con toda naturalidad los términos del vocabulario escolar y militar (*erudire*, *verbera*, *exerceri*), a los que se aplican los versículos bíblicos en que aparece la palabra *disciplina*[67]. El hecho es que, desde principios del siglo XIII, la palabra *disciplina* cesa de enriquecerse con nuevos y precisos significados en el campo de la espiritualidad. Sigue evolucionando en el ámbito filosófico de la escolástica[68], mas entre los autores ascéticos no reviste más que un sentido empobrecido: designa la forma de comportarse bien y el buen porte. Sólo la tradición monástica conservó todo el valor que le había dado la edad patrística, en continuidad con la antigüedad clásica.

Via regia

Finalmente, un último ejemplo relacinado con el vocabulario es la *via regia*[69]. En el origen de ese tema, se encuentra, como en

64. En PL 202, 1097-1146.
65. *Sup. Cant.*, 27, 7.
66. *Sermo in fest. S. Bened.*, 4, en PL 185, 101.
67. *Epist.*, 20, en PL 211, 652-653.
68. M. D. Chenu, *Notes de lexicographie médiévale. Disciplina*: RevScPhTh 20 (1936) 686-692.
69. *La voie royale*: SVS 1 (1948) 339-352.

el de casi todos, una fórmula bíblica: la que aparece en Números 20, 17. Se cuenta allí que, durante las peregrinaciones del pueblo hebreo en el desierto de Farán, después de haber sido curados los hijos de Israel de las mordeduras de las serpientes a la vista de la serpiente de bronce, fueron obligados a emprender una expedición contra Sehón, rey de los amorreos, en las siguientes circunstancias: «Israel –dice el texto sagrado– envió un embajador a Sehón, rey de Amorr (Amurru), para decirle: 'Suplico me sea permitido atravesar tu país. No nos desviaremos ni a los campos, ni a las viñas, no beberemos del agua de los pozos; caminaremos por el camino real hasta que hayamos atravesado vuestras tierras'». Sehón rehúsa, e incluso se decide al ataque. Es vencido, e Israel se apodera de su reino.

Tal es la letra del texto sagrado. Plantea un problema de interpretación histórica. ¿Qué quiere decir exactamente la expresión «camino real»? Esas palabras señalan una vía pública, por oposición a un camino particular, pero también un camino derecho y directo, a diferencia de los senderos, que son más o menos tortuosos. La expresión «camino real», entendida en este sentido, corresponde a una noción y a una imagen precisas, muy corrientes en el mundo antiguo, y especialmente en Egipto. La noción que aquí se supone es la de las rutas del estado, que conducen, todas y sin rodeos, hacia la capital del reino; no llevan a las poblaciones cerca de las cuales pasan; no comportan la menor desviación; son cómodas, sin peligro; llevan de manera segura a su destino. Construidas generalmente en basalto, son mantenidas a cargo del soberano o del estado, y constituyen el orgullo de un imperio, al tiempo que aseguran su prosperidad.

Se comprende que los escritores del helenismo egipcio, desde Filón a Clemente de Alejandría, hayan recurrido con toda naturalidad a esta comparación para describir la ascensión del alma. Las principales verdades que se ponían así a la luz eran que el hombre debe caminar, no hacia una persona privada, sino hacia un gran rey, el gran Rey, es decir, Dios, que espera al hombre al término del viaje; y, por otra parte, que todas las demás rutas son sinuosas, largas, y peligrosas y, por consiguiente, hay que evitarlas. Este te-

ma, cristianizado, fue largamente desarrollado por Orígenes, que interpretó todas las circunstancias y el nombre de los personajes que aparecen en el texto de Números[70]; después, por Casiano, dentro de un contexto que sirve de fuente a san Benito[71]. A través de ellos pasó al Medievo monástico. Rabano Mauro resume a Orígenes, otros aplican el tema a diversas situaciones. El camino real se convierte en una metáfora de la vida monástica. Puesto que consiste en evitar las desviaciones a derecha e izquierda, varía la aplicación según el destinatario y sus circunstancias, aunque el tema se mantiene en lo esencial. En un antiguo sermón acerca de la perseverancia de los monjes, por ejemplo, el simbolismo es aplicado a lo que es propio de la vida claustral, su carácter contemplativo; para el monje, la tentación de la que debe guardarse es la de ejercitarse en los trabajos de la vida activa[72].

Los abades, que se encargan de conducir a los monjes, deben ser, pues, los primeros en comprometerse con el camino real: su vida personal debe evitar todas las desviaciones, y su modo de gobernar a los hombres debe mantenerse a igual distancia de todos los excesos. Esmaragdo, en su comentario de la Regla de san Benito, recomienda al abad la moderación en todas sus providencias: que no sea demasiado exigente, ni demasiado condescendiente con las debilidades humanas; que haga observar los preceptos y no pida ni más ni menos[73]. Sólo así será verdaderamente el jefe de su ejército de monjes, ya que ese combate cristiano –del que tanto le gustaba hablar a san Benito y al que, como mostró Orígenes, uno se había comprometido en el bautismo– no se practica aislado; se combate en común y bajo el mando de un jefe. Así es como se lee a veces, en el elogio de un abad, «que en tiempos de ese excelente general, avanzaban por el camino real los soldados de Cristo»[74]. Para san Bernardo, el camino real que no se desvía a derecha e izquierda es aquel por el que caminan todos los que, deseando evitar los rodeos, las vueltas, las causas de disipación que lleva consigo el apego a los bienes temporales, venden lo que poseen para no amar más que a Dios[75].

70. *In Num.*, 12, 2, ed. de Baehrens, 106.
71. *Conlat.*, XXIV, c. 24-26, ed. de Petschenig, CSEL XIII, 700-704.
72. *Sermon ancien sur la persévérance des moines*: AnalMon 2 (1953) 24, 119-123.
73. PL 102, 730.
74. Por ejemplo, en la *Vida* de san Ansegiso, abad de Fontenelle en el siglo IX, capítulo 5, en PL 105, 737.

Pero, tras los grandes siglos monásticos, el tema del camino real pierde su significación precisa, ya que se utiliza sin referencia a su origen bíblico y a su interpretación patrística. De hecho, el uso del tema del camino real por los Padres y en el monaquismo es característico de la exégesis tradicional. El fundamento de todo este simbolismo se toma, como casi siempre, de la Biblia, y, dentro de la Biblia, del Antiguo Testamento. La interpretación constante de la tradición sigue fiel a los datos históricos del sentido literal; mas, a partir de ahí, se alza la alegoría. ¿Cómo se llega a esto? ¿Es a fuerza de fantasía? En absoluto. Todos los autores ponen la filología al servicio de la tipología, y para que exista un «tipo», es preciso que se hayan cumplido dos condiciones: primero, que la historia suponga una cierta prefiguración de una realidad espiritual en el orden de la ejemplaridad; al mismo tiempo, y necesariamente, que aquélla haya preparado en forma efectiva esa realidad cristiana de la que era sombra, causalidad que está en el orden de la eficiencia.

Y es un hecho que toda la historia del pueblo hebreo y, en especial, su peregrinación, simbolizaban la marcha de la Iglesia hacia la Jerusalén celestial, que es la verdadera tierra de promisión, y que, con toda certeza, preparaba el advenimiento de Cristo y, por consiguiente, de la Iglesia. Desde ese punto de vista, toda la historia de Israel es la imagen de la vida toda de la Iglesia. ¿En qué medida, sin embargo, corresponde cada uno de los acontecimientos de esa historia a una actividad concreta de la Iglesia y de sus miembros? ¿Se ve uno reducido, para saberlo, a conjeturarlo, o adivinarlo cada cual a su gusto? El ejemplo del camino real nos muestra que no es así; se acude, para discernir el sentido espiritual del texto, a dos fuentes de información: primero, los conceptos ordinarios, cuyo contenido es de orden puramente natural, y que utiliza el texto sa-

75. *De dilig. Deo*, 21.

grado, en este caso, la noción de ruta estatal, que ilumina la letra misma del relato de Números. Se recurre después a la etimología de los nombres, y esto responde a una convicción de los antiguos y de la Edad Media, a saber, que el nombre expresa la esencia de una persona o cosa; por lo demás, la etimología está establecida por los gramáticos con una precisión que se estima suficiente para poderse fiar. Sobre estos datos históricos y filológicos, se puede construir la interpretación de un texto del Antiguo Testamento a la luz del Nuevo[76]. Esa luz viene de los textos evangélicos, donde se emplean las mismas palabras del texto que se quiere explicar; por ejemplo, Cristo ha dicho: «Yo soy el Camino» y «Yo soy el Rey». Asimismo, viene esa luz de todo el conjunto de realidades de que vive la Iglesia: los sacramentos, la fe, las prácticas cristianas.

Así procedieron los Padres griegos, y el Medievo adopta su manera de hacer; aprueba y recibe gustosamente los resultados. Pero aplica también el método tradicional. No contento con transmitir el depósito de la antigüedad, lo enriquece todavía con nuevos desarrollos. Se da una continuidad, pero también un progreso. Dentro de las normas establecidas gracias a estos procedimientos, se desarrolla una gran variedad. La unanimidad de los autores procede de su común dependencia de la Biblia, y su originalidad resulta del hecho de que la analogía de base es susceptible de aplicaciones varias; el camino real es para todos el camino recto, pero la rectitud puede entenderse de diversas maneras según que las desviaciones entre las que progresa sean de tal o cual naturaleza, y según que el texto del Nuevo Testamento que se relaciona con el Antiguo explique tal o cual aspecto de la vida de Cristo y de la Iglesia. La caridad, la obediencia, la castidad, la fidelidad a los deberes de la vida monástica, el buen gobierno de una comunidad, son otras tantas formas de practicar la rectitud. Se da, por tanto, en esa tradición exegética, no uniformidad, sino unidad, fidelidad a

76. Sin aludirlo expresamente, roza aquí continuamente el autor la noción de «sensus plenior». Para una excelente información al respecto, y para valorar rectamente la licitud de la exégesis monástica medieval y su uso del «sentido espiritual», cf. el completísimo y espléndido estudio de P. Benoît, *La plénitude de sens des Livres Saints*: Revue Biblique 67 (1960) 161-196 [N. del T.].

las fuentes, y libertad de espíritu. Los autores monásticos podían adaptar las fórmulas heredadas de la antigüedad a determinadas exigencias de su observancia; no tenían por qué innovar.

Prolongación de la época patrística en la Edad Media monástica

De la ojeada que acabamos de dar a las fuentes patrísticas de la cultura monástica medieval, se desprenden dos conclusiones. En primer lugar, que hay una real continuidad entre la era patrística y los siglos monásticos del Medievo, entre la cultura patrística y la cultura monástica medieval. Esta última conoció y amó los escritos patrísticos, cuya calidad literaria se apreciaba –es el campo de la gramática–, cuyo sentido religioso respondía al deseo de Dios que alimenta la vida monástica –es el campo de la escatología–. Y ese conocimiento de los Padres no es únicamente un conocimiento libresco, limitado a la sola erudición. Es preciso conocer el papel que desempeña, dentro de la continuidad que une el monaquismo occidental al pasado de la Iglesia entera, lo que puede llamarse la tradición viva. Se afirma con frecuencia que el monaquismo ha mantenido la tradición copiando, leyendo, explicando la obra de los Padres, lo cual es exacto; mas lo hizo también viviendo aquello que los libros contenían. He ahí un procedimiento de transmisión que podríamos denominar experimental. En pleno siglo XII, en medio de la efervescencia de la teología escolástica, cuando los espíritus corrían el riesgo de perderse en problemas accesorios, las abadías continuaban siendo como los conservatorios de las grandes ideas cristianas, gracias a la práctica del culto y a la lectura asidua de los Padres de la Iglesia. En lo que a la tradición monástica propiamente dicha se refiere, puede decirse que de Tabenne a Camaldoli, a Cluny y a Cîteaux, de san Antonio a san Pedro Damián o a Pedro el Venerable, no ha habido interrupción; ha habido evolución, pero sin ruptura. Y esa continuidad se ha expresado en una lengua profundamente marcada por la de los Padres[77].

77. B. Schmeidler, *Vom patristischen Stil in der Literatur, besonders in der Geschichtsschreibung des Mittelalters*, en *Geschichtliche Studien, Albert Hauck*

Y el hecho es –y esta es la segunda conclusión–, que esa continuidad es la que da a la cultura monástica medieval su carácter específico; es una cultura patrística, se trata de la prolongación de la cultura patrística en otra edad, en una civilización distinta. Desde este punto de vista, parece que se puede distinguir, del siglo VIII al XII, en Occidente, como dos medievos[78].

El Medievo monástico, aun siendo profundamente occidental, profundamente latino, está, al parecer, más cerca de Oriente que ese otro Medievo, el escolástico, que florece por la misma época y sobre el mismo suelo que aquél. No se trata en absoluto de negar aquí que la escolástica represente una legítima evolución y un evidente progreso para el pensamiento cristiano, sino de constatar esa coexistencia de ambos medievos. Y la cultura que se desarrolla en el Medievo monástico es diferente de la que lo hace en los ambientes escolares. Aquél es esencialmente patrístico, porque está del todo penetrado de las fuentes antiguas y, bajo su influencia, centrado en las grandes realidades que están en el mismo corazón del cristianismo, de las que vive el cristianismo, no disperso hacia los problemas a veces secundarios que se discuten en las escuelas. Es sobre todo a base de interpretación bíblica, y de una interpretación semejante a la de los Padres, fundada, como la suya, en la reminiscencia, la espontánea evocación de los textos tomados de la propia Escritura, con todas las consecuencias que entraña ese proceder, singularmente la alegoría.

San Bernardo, el «último de los Padres»

Todo esto no quiere decir que el Medievo monástico no sea medieval, o que no haya añadido nada a la cultura patrística. Los monjes han aportado a esa asimilación del pasado de la Iglesia los rasgos psicológicos propios de su tiempo. Pero los fundamen-

Festschrift, 1916, 25-33, ha insistido especialmente sobre los temas, los *loci*, patrísticos; deseaba ver estudiados los escritos medievales desde este punto de vista, mas su llamada no ha sido apenas escuchada.

78. *Médiévisme et unionisme*: Irénikon 19 (1946) 6-23.

tos, las fuentes, la atmósfera general en que se desenvolvía su cultura, eran patrísticas. Prolongando la cultura patrística en una época distinta de la de los Padres, han dado origen a una cultura nueva, original, más tradicional, profundamente enraizada en la de los primeros siglos del cristianismo. Así, un san Bernardo, siendo como era testigo de la «nueva sensibilidad» de los siglos XI y XII[79] y, como se ha escrito, «el primero de los grandes prosistas franceses»[80], ha sido igualmente «el último de los Padres», tal como proclamara, de acuerdo con los humanistas de los siglos XVI y XVII, el papa Pío XII: «Ultimus inter patres, sed primis certe non impar»[81]. El hecho es que san Bernardo constituye, por ello, el símbolo de todo un mundo espiritual, de toda una literatura que es la prolongación de la era patrística. G. Morin percibió con mucha exactitud que la era patrística duró hasta el siglo XII, cuando decía de un autor anónimo de esa centuria, que era el representante de «la literatura patrística en su decadencia»[82]. Esta última palabra señala el término final de una época. No hay en ella matiz peyorativo alguno, ya que san Bernardo no es, en ese periodo, inferior a los antiguos Padres («primis certe non impar»). O. Rousseau lo ha afirmado con claridad: con algunas nuevas aportaciones, con algunos empobrecimientos también, pero en general con fidelidad, el monaquismo ha transmitido los valores de la era patrística a la Iglesia medieval[83].

No lo hizo en absoluto por veleidades arqueológicas, por devoción al pasado como tal, ya que, de una parte, ese recurso a las fuentes de la cultura antigua no era algo artificial, forzado; era libre y espontáneo. En muchos casos incluso, no se hizo consciente más que en las circunstancias que enfrentaron a los monjes con

79. *Saint Bernard et la devotion médiévale envers Marie*: Ram 30 (1954) 375.
80. C. Mohrmann, *Le style de S. Bernard*, en *San Bernardo*, Milano 1954, 170.
81. O. Rousseau, *Saint Bernard le dernier des Pères*, 305-306, en *Saint Bernard théologien*, 300-308. Puede añadirse a los textos allí citados el que se reproduce en *Recherches sur les Sermons sur les Cantiques de Saint Bernard*: RevBén 66 (1954) 222, n. 1.
82. *Le sermon attribué à «l'abbé de Clairvaux»*: RevBén 39 (1927) 305. Acerca de este sermón, cf. RevBén 67 (1955) 308.
83. O. Rousseau, *Saint Bernard le dernier des Pères*, 305-306.

la cultura escolástica. Por otra parte, el pasado no se consideraba de ninguna manera como superado, sino más bien como una realidad viva que seguía animando el presente. Ponerse de acuerdo con él era una reacción espontánea y, por decirlo así, vital, de los ambientes monásticos. Era su misma vida, ya que estaba orientada a la contemplación de los grandes misterios de la salvación, del todo penetrada por un intenso deseo de Dios, que alimentaba en ellos la necesidad de reencontrar, a través de las fuentes literarias y más allá del «antiguo fervor», la fuente misma de su vida cristiana, de atarse lo más posible a los orígenes del cristianismo, a la edad apostólica, a la persona del Señor. Por fidelidad a su vocación fue como los monjes mantuvieron, durante el periodo escolástico, el espíritu de los Padres.

7
LOS ESTUDIOS LIBERALES

Testimonios contradictorios acerca de los autores clásicos

La tercera de las fuentes importantes de la cultura monástica medieval es la cultura clásica, y esta última palabra tiene aquí un sentido que hará falta precisar, pero que, según una acepción muy general, puede aplicarse a los valores culturales de la antigüedad profana. En el orden de las fuentes, se sitúa en último lugar desde el punto de vista del valor que se le atribuye. No obstante, es necesario estudiarla: primero, porque constituye una fuente; después, porque plantea un problema a los medievalistas y, a veces, a sus lectores y a los de los textos monásticos de la Edad Media. Nace este problema de la diversidad de los juicios emitidos por los historiadores de la literatura medieval, diversidad que se establece sobre dos puntos. Por una parte, sobre el mismo conocimiento que tuvieron los monjes medievales de la antigüedad clásica: según unos, estaban penetrados de ella; para otros, no poseían más que un conocimiento superficial (no conocían sino algunos lugares comunes, especie de proverbios o de citas buenas para todo. Por otra parte, los historiadores están divididos en cuanto a la estimación que los monjes tenían de los autores clásicos: según unos, los tenían en gran aprecio, encontraban en ellos a sus maestros y a sus modelos predilectos; según otros, no sentían por ellos más que aversión.

¿De dónde procede esta divergencia de opiniones? En primer lugar, de la dificultad que tenemos para conocer qué pensaban los hombres del Medievo, puesto que apenas hablaron de sí mismos

y de lo que hacían; estaban vivos, se contentaron con existir y obrar, sin decirnos por qué. Sus tiempos no eran, como los nuestros, una época en que se escribían libros acerca de las tendencias contemporáneas. Esas tendencias existían, se manifestaban en los hechos, y nosotros recogemos sus frutos[1]. Algunos de estos datos nos permiten de hecho proponer, al menos, los problemas psicológicos para los que tuvieron que hallar solución.

La misma complejidad del problema acentúa la dificultad, ya que hallamos en las fuentes testimonios contradictorios, o al menos eso parecen. Por un lado, es innegable que los monjes medievales conocen los clásicos y los utilizan. Por otro, a menudo hablan mal de ellos y desaconsejan su lectura. Así, por ejemplo, Alcuino, reprochando a un monje amigo suyo el amar demasiado a Virgilio, lo hace citando unos versos de la Eneida[2], y sus propios escritos están repletos de reminiscencias virgilianas. Y san Bernardo, para reprimir la ciencia vana, invocará la autoridad de Persio[3]. Tales contradicciones parecen justificar la fórmula feliz según la cual Virgilio y los otros poetas eran «el entusiasmo de unos, el escándalo de otros y la ocupación de todos»[4]. Así pues, las opiniones divergentes de los historiadores se fundan sobre constataciones parciales, cada una de las cuales reposa sobre una parte de los textos y de los hechos, mientras que en la realidad se dan dos tendencias y dos actitudes en apariencia antinómicas, pero que se hallan conciliadas, a saber: el uso de los clásicos y la desconfianza que inspiran.

¿Cómo resolver este problema? El objetivo no es juzgar el Medievo monástico; para hacerlo equitativamente, sería preciso hallar una norma absoluta con la que poder compararlo, una especie de edad de oro que represente la perfección; mas ¿existe tal edad? Se

1. Numerosos hechos han sido reunidos, con una abundante bibliografía, por P. Schmitz, *Histoire de l'Ordre de Saint Benoît*, Maredsous 1942, II, 52-203; E. de Bruyne, *Études d'esthétique médiévale*, Bruges 1946, es igualmente rico en ideas acerca de varios de los problemas aquí abordados (versión cast.: *Estudios de estética medieval*, Madrid 1958).

2. MGH, *Epist.*, VI, 39; cita *Aen.*, IV, 657. El aparato de fuentes, en la edición de MGH de los poemas y cartas de Alcuino, muestra cuán a menudo usa reminiscencias virgilianas.

3. *Sup. Cant.*, 36, 3, en PL 183, 968; cita Persio, *Sat.*, I, 27.

4. J. Pérez de Urbel, *Historia de la Orden benedictina*, Madrid 1941, 145.

trata más bien de constatar los hechos objetivamente y de comprenderlos. Para ello, el mejor método es examinar sucesivamente el origen de la cultura clásica de los monjes y, después, sus resultados. Esa investigación nos lleva tanto a san Bernardo y a los cistercienses como a la tradición benedictina anterior. Gilson, con frase que había de hacerse célebre, dijo de san Bernardo y de los cistercienses que habían «renunciado a todo, menos al arte de escribir bien»[5]. Y el hecho es que el arte de escribir es un arte que se aprende. ¿Podemos entrever cómo? ¿Por qué, según qué métodos, leyeron los monjes a los clásicos? ¿A cuáles, y en qué medida?

Lectura de los clásicos en las escuelas

Podemos diferenciar dos cuestiones acerca de la génesis de la cultura clásica del monaquismo en la Edad Media: ¿cuándo, es decir, en qué momento de su vida, leyeron los monjes a esos autores?; y ¿según qué método?

Algunos monjes leyeron a los clásicos, más o menos, a lo largo de su propia vida monástica. Pero todos, o casi todos, los frecuentaron en la escuela, durante su juventud, la edad de la memoria fácil. La verdad es que en las escuelas claustrales se estudian los autores clásicos como en las demás, y aún más que en las otras, como tendremos ocasión de comprobar. Contamos con dos tipos de pruebas. En primer lugar, la misma existencia de los manuscritos clásicos llegados hasta nosotros. Si se leen las introducciones de las ediciones críticas en colecciones como las de Budé o Teubner, se comprueba que la mayoría de los testimonios utilizados son de procedencia monástica. En la época del Renacimiento del siglo XVI, los humanistas atribuyeron un gran valor a esos testimonios. Poseemos, sin embargo, una prueba todavía más explícita, que vale incluso para los manuscritos que no se han conservado: los catálogos de las bibliotecas medievales. En ellos los autores clásicos aparecen citados en gran número, y esta nueva fuente aporta una primera precisión. Esos *auctores* figuran, por lo común, en el ca-

5. E. Gilson, *La théologie mystique de Saint Bernard*, Paris 1934, 81-82.

tálogo de la escuela claustral, no en el de la comunidad. Forman parte no de los *libri divini*, sino de los *libri liberales*, o incluso *saeculares*; también, más a menudo, *scholastici*. Son libros de escuela, libros de texto y, realmente, en el sentido aquí considerado, libros «clásicos». Con menos frecuencia aparecen citados en los catálogos de las abadías cistercienses, ya que éstas no poseían escuelas[6], mas los «autores» no están por ello menos presentes en sus escritos: los cistercienses los habían frecuentado, sin duda, antes de entrar en el monasterio. Indudablemente, hay que tomar en cuenta también la evolución que sufriera el monaquismo en el curso de su larga historia medieval, e introducir las distinciones necesarias. En la época merovingia, en muchas regiones, se aprendía la *grammatica* únicamente al contacto con el salterio, de una manera muy rudimentaria; pero, muy pronto, en la Inglaterra de los siglos VII y VIII, los autores clásicos vuelven a hallar toda su importancia, y, a partir del renacimiento pedagógico de los siglos VIII y IX, no habían de perderla ya: se les considerará como los buenos modelos en que debe aprenderse el latín.

¿Cuáles son estos *auctores*? No son ya sólo los «clásicos» en el sentido que da hoy a la palabra la historia literaria, es decir, los autores del siglo de oro de la latinidad, ya que a éstos se han unido escritores posteriores considerados igualmente como autoridades en materia de latinidad: poetas profanos como Lucano, Estacio, Persio y otros; poetas cristianos como Juvenco y Sedulio; gramáticos, en fin, como Quintiliano y Donato. Se ha notado también que, si cabe hablar de un «humanismo del siglo XII», no puede pensarse en un «clasicismo del siglo XII»[7]. En resumen, los *scholastici* son todos aquellos que, en la antigüedad, pueden servir de guías para expresarse bien, lo cual es el primer paso para pensar bien. Se les

6. «*De pueris litteras discentibus*. Nullus puerum doceatur litteras intra monasterium vel in locis monasterii, nisi sit monachus vel receptus in probatione novitius, quibus tempore lectionis discere licet. Et notandum quia nullum nisi post quintum decimum aetatis suae annum in probatione nobis ponere licet», en *Super instituta generalis capituli apud Cistercium*, XLI, ed. C. Noschitzka: AnalSOrdCist 6 (1950) 37.

7. E. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Berna 1954, 63 (versión cast.: *Literatura europea y Edad Media latina*, Madrid 1999).

añaden asimismo filósofos, especialmente en los medios en que se da más lugar a la dialéctica que al monaquismo. Varios de los maestros en la lengua, como Séneca y Cicerón, lo son, por lo demás, al mismo tiempo, en la reflexión. Según los tiempos y los ambientes, bajo la influencia de ese o aquel maestrescuela, se ha preferido a uno u otro autor, y ciertos historiadores de la literatura medieval han hablado de una *aetas ovidiana, horatiana, virgiliana*[8]; pero conviene no simplificar demasiado, de modo que hoy se huye de las clasificaciones excesivamente rígidas[9].

Los futuros monjes se aprovechaban todos de esa pedagogía basada en los autores; pero cada escolar sacaba por su parte más o menos fruto, y los maestros cumplían todos más o menos bien. Por otra parte, la palabra escuela reviste, en el Medievo, un sentido más amplio que el que se le da con frecuencia en nuestros días. Las escuelas de entonces eran, sin duda, lugares en que se impartía a los jóvenes de toda clase y condición la enseñanza elemental, y la superior después; el programa del *trivium* y del *quadrivium* comportaba diversos grados de lecciones, es decir, de clases y cursos. El maestro, sin embargo, era más que un profesor; sabía distinguir a los alumnos mejor dotados y más estudiosos, y formarlos con un cuidado especial. Este sistema de selección y especialización permitía que surgieran algunos hombres de personalidad excepcional, que ejercían a su vez sobre el medio de que habían salido y sobre algunos discípulos escogidos una influencia enriquecedora. Sabemos, por ejemplo, que Amonio (Aimón) fue así formado por Abbón en Fleury. De igual forma, en la segunda mitad del siglo XI, Alberico de Montecasino dedica una parte de su *Breviarium de dictamine* a dos de sus discípulos, Gunfrido y Guido, que, tras sus estudios elementales, desean afrontar las dificultades de la redacción, instruirse *ad pugnam compositionum*. De hecho, Guido se convertirá en continuador del cronista casinense León de Ostia[10].

8. L. Traube, *Vorlesungen und Abhandlungen*, II, München 1911, 113.

9. P. Renucci, *L'aventure de l'humanisme européen au Moyen Âge (IV-XIV siècles)*, Clermont-Ferrand 1953, 114, n. 147.

10. M. Inguanez-H. M. Willard, *Alberici Casinensis Flores Rhetorici*, Montecassino 1938, 14.

El «accessus ad auctores»

¿Cómo se han estudiado los autores clásicos? ¿Por qué caminos penetraron en la psicología monástica medieval? Principalmente por tres vías: la introducción a los mismos; el compendio o explicación de textos; y, por último, la copia. No se abordaba a los autores sin preparación. Se introducía a ellos mediante noticias previas sobre cada uno, lo que se llamaba *accessus ad auctores*. Subsisten algunos testimonios de ese género que datan del siglo XII, pero que proceden de una tradición más antigua. Han sido estudiados los problemas de historia literaria, de fuentes, y de psicología, que suscitan los *accessus*[11], e incluso se han editado algunos de ellos. Uno de ellos es una compilación anónima[12], atestiguado en tres manuscritos, dos de los cuales proceden de la abadía benedictina de Tegernsee. Otro es obra de Conrado, monje de aquella abadía de Hirsau que, bajo el abad Guillermo, adoptara en 1079 la reforma cluniacense[13]. Conrado, discípulo de Guillermo, fue maestrescuela de ese monasterio, y escribió con vistas a la enseñanza un *Diálogo acerca de los autores*, en que se dan las noticias sobre el *accessus* en forma de diálogo entre un maestro y su alumno. El *accessus* es una nota de historia literaria que aborda, para cada autor, los siguientes extremos: vida, título de la obra, intención del escritor, asunto del libro, utilidad de su contenido y, finalmente, se pregunta en qué parte de la filosofía hay que situarlo. Este plan se toma de las *Categorías* de Aristóteles a través de Boecio. Dentro de la escolástica, se ha aplicado asimismo a la sagrada Escritura; es, más o menos, el método que sigue Pedro Lombardo en el prólogo de su comentario a san Pablo[14]. Mas la intención profunda que anima a esos textos es patrística. San Jerónimo, que no siguió el plan del *accessus* en sus prólogos a los diversos libros bíblicos, les había dado su orientación al formular y aplicar las dos proposiciones que fundamentan toda esta literatura, a saber, el optimismo en cuanto a los autores profanos, y la necesidad de dar de ellos una interpretación alegórica.

11. A. Quain, *The mediaeval accessus ad auctores*: Traditio 3 (1945) 215-264.
12. R. B. C. Huygens, *Accessus ad auctores*, 1954.
13. R. B. C. Huygens, *Conrad de Hirsau, Dialogus super auctores*, Bruxelles 1955.
14. Cf. *supra*, 19.

Prejuicio optimista

El optimismo consiste en pensar que todo lo que de verdadero se ha dicho, de bueno o, simplemente, de hermoso, incluso por parte de los paganos, pertenece a los cristianos. Conforme a este principio, citó san Jerónimo a los *auctores*, alabó sus cualidades, comparó las formas estilísticas de los profetas con las hipérboles y los apóstrofes de Virgilio, notó con complacencia que Salomón recomienda el estudio de la filosofía, que san Pablo cita versos de Epiménides, de Menandro y de Aratos. San Agustín, del mismo modo, resalta que los autores sagrados utilizaron de los mismos procedimientos que los autores profanos de la antigüedad[15]. Todos los valores de la literatura pagana son comparados por los Padres y por los autores medievales con aquellos tesoros que los hebreos pudieron llevarse consigo al salir de Egipto[16]. El *accessus* y el comentario de los autores constituyen, pues, una verdadera toma de posición, sitúan los escritos profanos en el rango de *auctores authentici*, de quienes es propio el no poder estar en el error, ni contradecirse, ni engañar. De ese modo, se esfuerzan por descubrir en cada uno de ellos la buena intención.

Interpretación alegórica

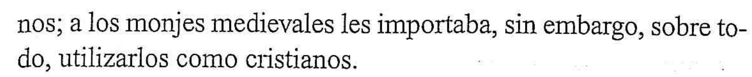
Ese prejuicio optimista conlleva un determinado método de interpretación de los clásicos, el alegorismo. Puesto que los autores no han dicho más que cosas buenas, y con buena intención, es

15. E. R. Curtius, *Europäische Literatur*, 50.
16. Sobre ese tema de la *spoliatio Aegyptiorum* y sus fuentes, cf. A. Quain, *The mediaeval accessus ad auctores*, 223-224. Otro tema usado en el mismo sentido es el de *captiva gentilis* (cf. *supra*, 72). Acerca de las fuentes de uno y otro tema, J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique au XII siècle*, ²1948, 94-95.

necesario, para hallarlas en sus textos, analizarlos y explicarlos; es lo que se denomina *exponere reverenter* o, sencillamente, *exponere*. Se les aplicará, por consiguiente, idénticos procedimientos alegóricos que al Antiguo Testamento, y se procederá a una transposición cristiana de los textos profanos.

El *accessus ad auctores* anónimo contiene 29 parágrafos, relativos a 19 autores. El hecho es que 10 de aquéllos –es decir, más de un tercio de la obra– se consagran a las diversas obras de Ovidio. Este autor es presentado constantemente como un moralista: «bonorum morum est instructor, malorum vero extirpator»; «Su intención es recomendar el amor y el matrimonio legítimo»[17]. Enseña la castidad, el «amor justo»[18], siendo esa la razón de que haya sufrido persecución[19]. Tales juicios le hubieran, ciertamente, sorprendido a él mismo. Mas ¿no se creía acaso que había muerto cristiano? Se creía, a causa del tratado *De vetula*, a él atribuido, y que, según cierta leyenda, se había hallado sobre su tumba, que hacia el final de su vida se había hecho cristiano y había enseñado los misterios del Señor, y la vida y asunción de la santísima Virgen[20]. A causa de la égloga IV se invocaba a Virgilio como testigo de la venida del Cristo: su segundo advenimiento glorioso al fin del mundo, o su primera venida por la Encarnación, como dice Lorenzo de Durham[21]. Horacio, asimismo, era presentado con más frecuencia como moralista (*ethicus*) que como pagano (*ethnicus*)[22]. Se reconocía comúnmente que dichos autores eran paga-

17. Ed. Huygens, 25.
18. *Ibid.*, 27.
19. *Ibid.*, 29. J. Engels, *Études sur l'Ovide moralisé*, Groningam 1945, estudia textos de los siglos XIII y XIV, pero ofrece una amplia bibliografía sobre el Ovidio medieval.
20. «Ad ultimum ponit fidem suam, tractans egregissime de incarnàtione Iesu Christi, et de passione, de resurrectione, de ascensione, et de vita B. Mariae Virginis et de assumptione eius», prefacio medieval citado por Quain, *The mediaeval accessus ad auctores*, 222-223. Sobre el *De vetula* del Pseudo-Ovidio, cf. Lehmann, *Pseudo-antike Literatur des Mittelalters*, Berlin-Leipzig 1927, 13ss.
21. Se le cita, junto con otros ejemplos, en F. J. E. Raby, *Some notes on Virgil, mainly in English authors, in the Middle Ages*: Studi medievali (1932) 368s.
22. Cf. M.-D. Chenu, *Horace chez les théologiens*: RevScPhTh 19 (1935) 462-465, y H. Silvestre, *Les citations et réminiscences classiques dans l'oeuvre de Rupert de Deutz*: RevHistEc 46 (1950) 172-173.



nos; a los monjes medievales les importaba, sin embargo, sobre todo, utilizarlos como cristianos.

Conrado de Hirsau, después de algunos preámbulos acerca de los géneros literarios y sobre el objeto del *accessus*, comienza hablando de Donato, y después de Catón, pues no le cuesta en absoluto alabar al censor que admirara san Jerónimo. Cuando llega a Cicerón, estudia especialmente su *De amicitia*, del que aprecia no sólo la doctrina moral del tratado, sino los argumentos que sirven para exponerla, próximos a los que se encuentran en las santas Escrituras: la amistad y las virtudes que la garantizan conducen al supremo Bien[23]. Se felicita a Boecio por haber enseñado «la alegría de la gracia divina y la esperanza de la eterna recompensa»[24]. Lucano, tanto en sus escritos como en su vida privada, no ha dado sino ejemplos de virtud[25]. Horacio da ocasión para una exposición de principios: «Yo te explicaré –dice Conrado a su discípulo– de qué manera la leche de que se nutren los poetas puede convertirse para ti en un alimento sólido, es decir, en una lectura más elevada. Para los que buscan la sabiduría, debe considerarse la ciencia del siglo en tal forma que, si se hallan en ella consejos de virtud común, que pueden llevar a una sabiduría más alta, no se los rechace en manera alguna, antes bien debe aplicarse el espíritu a encontrar en ellos lo que busca»[26]. Ovidio conoció a Dios, aunque sin servirle[27]. Lo que de bueno dice, lo ha recibido del Creador de todos los hombres. Asimismo, los escritores sagrados no han evitado tomar elementos de los paganos: San Pablo se inspira en Menandro y cita a Epiménides; y la *Regla* de san Benito toma de Terencio el *Ne quid nimis*, «que fue aplaudido cuando lo recitó Calíope en el teatro». Agustín y Jerónimo utilizaron ampliamente el testimonio de los paganos[28]. En especial, san Jerónimo es tanto más célebre entre los doctores de la Iglesia, cuanto más ha bebido en las letras del mundo. Entre otros, alabó al poe-

23. *Dialogus super auctores*, ed. de Huygens, 39.
24. *Ibid.*, 45.
25. *Ibid.*, 47.
26. *Ibid.*, 49.
27. *Ibid.*, 51.
28. *Ibid.*, 53.

ta Homero[29]. Persio, finalmente, tuvo el gran mérito de denunciar los vicios de los romanos[30].

Hacia el final de su *Diálogo*, resume Conrado de Hirsau los consejos que ha dado respecto a los autores: «Nada hay más venturoso en este mundo que alimentarse de la palabra divina»; el alma que cree, que espera el descanso tras el trabajo, esconde en sí misma, a lo largo del camino de su peregrinación, la palabra de Dios como «el depósito de su esperanza», y, por esta razón, se acerca ya a la patria. Por eso, es preciso dedicarse constantemente a las disciplinas filosóficas, o sea, a aquéllas que consisten en auténticas realidades y no sólo en palabras; ellas inducen al desprecio de lo que pasa y al amor de la eternidad; enseñan a «caminar según el espíritu», a oponerse a las exigencias de la carne; inculcan el amor de Dios, el culto de lo invisible, el odio del mundo, el perseverante gusto por la verdad, la aversión hacia el error. «Somos llamados en la libertad», dice san Pablo; sirvamos, pues, a nuestro Rey por los estudios liberales[31]. El orientar las artes hacia el conocimiento de Dios es algo que depende de nosotros[32]. La literatura de este mundo puede adornar nuestra alma, nuestro estilo, si sabemos ordenarla al culto divino[33].

Es difícil juzgar esta literatura de los *accessus*. No podemos pasar sin plantear esta pregunta: ¿hasta qué punto eran sinceros los autores de *accessus* e inocentes sus lectores? Pero los hombres del Medievo no parecen haberse interrogado al respecto. Una vez admitido que todo lo que es bueno viene de Dios –y ese presupuesto no procede de una pueril candidez, sino de una exacta visión teológica–, se sigue normalmente la consecuencia de que podía uno entregarse a la interpretación alegórica de los textos, a condición de no hacer de ninguna manera pura historia literaria. A diferencia de lo que hoy se practica, esos textos no se estudiaban únicamente como testigos del pasado, como documentos muertos. Se

29. *Ibid.*, 54.
30. *Ibid.*, 55.
31. *Ibid.*, 58.
32. *Ibid.*, 59.
33. *Ibid.*, 65.

buscaba alcanzar un objetivo práctico, formar jóvenes cristianos, futuros monjes, «introducirles» en la sagrada Escritura, orientarles hacia el cielo por el camino de la *grammatica*. Y, evidentemente, ponerlos en contacto con los mejores modelos sería desarrollar a la vez su sentido estético, su delicadeza literaria y su sentido moral. Para llegar a ello, se utilizaron medios de carácter práctico, no científico, es decir, se interpretó. Ciertamente, no faltan en los escritos de los Padres y de los monjes medievales declaraciones condenando la inmoralidad de ciertos textos; los de Ovidio, por ejemplo, se sabía que eran peligrosos. Pero desde el momento que se había decidido estudiarlos, se buscaba hacerlos aceptables. No había dificultad en cuanto a lo que de verdad había dicho; en cuanto a lo demás, había que ponerlo de acuerdo con la sagrada Escritura para salvar el prestigio de su autoridad.

El resultado de esa pedagogía fue la liberación de la conciencia de maestros y discípulos en relación con los autores paganos, y posibilitar en todos el entusiasmo y la admiración, permitiendo asimismo un vivo contacto con la literatura antigua. Apenas podemos hoy formarnos una idea del uso vivo, por así decir, que de ella se hacía. Ovidio, Virgilio, Horacio, pertenecen a esos hombres como en propiedad; no constituían un bien ajeno al que se hace referencia, al que se cita reverencialmente. Se reconocía el derecho de sujetarlos a los usos, a las reales necesidades de una cultura viva. Se citaba con plena libertad a cada uno de esos autores, «más o menos» de memoria, e incluso sin referencia; lo importante no era lo que dijera y hubiera querido decir, lo que hubiera podido decir en su tiempo y su medio, sino lo que en él se hallaba cuando se era un cristiano de los siglos X o XII. Se pedía a esos textos paganos una cordura que se hallaba siempre porque ya se la poseía en sí mismo, y que ellos ilustraban. Seguían alentando en sus lectores, alimentando su deseo de saber, sus aspiraciones morales. A través del método del *accessus* se había puesto a los autores de la antigüedad al alcance y al servicio de hombres que vivían en un mundo enteramente diverso del suyo, pero que no se resignaban a tener de ellos un conocimiento meramente libresco y erudito. Realmente, como decía Rabano Mauro, se les había «convertido» al cristianismo.

La glosa

Otro elemento del método de iniciación a los clásicos lo constituía el comentario. Muchos de estos textos clásicos nos llegan, en los manuscritos, rodeados de escolios, glosas marginales y, especialmente, interlineales, que explican las voces y frases[34]. El *accessus* era una introducción general a cada autor y a cada obra. La glosa consiste en una explicación particular de cada vocablo de su texto. Conrado de Hirsau la definió, en términos tomados de las *Etimologías* de san Isidoro, como un procedimiento que consiste en aclarar una palabra con otra[35]. Buscar y hallar de ese modo un equivalente para cada una de las palabras, exige que no solamente se adquiera una idea general de la obra mediante una lectura superficial, sino entregarse a un estudio atento y minucioso de todos los detalles. Ese saber superior que se pide a los textos solo puede obtenerse gracias a la *grammatica*. Sin duda no se ha practicado ese procedimiento en todas partes, ni siempre de igual manera y en la misma proporción; sin embargo, está atestiguado por manuscritos de todas las épocas y, por tanto, se trataba de algo constante.

El comentario oral

A la glosa, comentario escrito, se añadía el comentario oral, que se recibía del maestro junto al que se aprendía a «leer», es decir, no a saberse las letras del alfabeto –que era objeto de la enseñanza elemental–, sino a comprender las palabras, a conocer las reglas que determinaban su empleo y a alcanzar el significado de las frases. Lo que se llamaba *legere ab aliquo* consistía en «leer con» un maestro en gramática, escuchar su lectura y explicación

34. Puede uno hacerse una idea de cómo son estas glosas en las páginas de manuscritos de Virgilio de los siglos X a XII que han sido reproducidas por E. A. Lowe, *Virgil in South Italy. Facsimiles of eight manuscripts of Virgil in Beneventan Script*: Studi medievali (1932) 43-51.

35. «Glosa graece, latine lingua dicitur, cum unius verbi rem uno verbo manifestamus», ed. de Huygens, 19. En otro lugar se desarrolla e ilustra esa definición por medio de ejemplos: *Le «De grammatica» de Hugues de Saint-Victor*: ArchHistDoctLitMAg 14 (1943-1945) 299.

de los textos, recibir sus «lecciones». De hecho, sus explicaciones orales no sólo alcanzaban, como la glosa escrita, al sentido de los vocablos, sino a sus formas gramaticales. Enseñaba a «declinar», o sea, a enunciar las formas «derivadas» de cada palabra susceptible de distintas flexiones según los diferentes casos, números, modos y tiempos. La *declinatio*, tal como los antiguos la entendían, implicaba a la vez lo que hoy se llama «declinación» y «conjugación»[36]. Poseemos un testimonio muy explícito acerca del empleo de ese procedimiento. San Anselmo, prior de Bec, escribió durante su estancia en Canterbury a uno de sus monjes[37]:

Me entero de que recibes las lecciones de Arnoldo. Si es cierto, me alegro. Como habrás podido notar, he deseado siempre verte hacer progresos, y lo deseo ahora más que nunca. He sabido también que sobresales en las declinaciones, cuando –lo sabes ya– a mí me ha costado siempre mucho declinar con los niños, y tengo conciencia de que has hecho conmigo, en esa ciencia, menos progresos de los que debieras. Te dirijo, por tanto, como a mi hijo más querido, este consejo, este ruego, esta orden incluso: todo lo que con él, o de otro modo, puedas leer, esfuérzate en declinarlo cuidadosamente. Y no tengas la más mínima vergüenza de estudiar así –aunque pienses que no te es necesario–, como si no estuvieras sino en los comienzos, ya que, con él, consolidas en ti, al escucharlas, las cosas que sabes, de modo que las recuerdes con mayor seguridad; y, bajo su enseñanza, si incides en algún error, puedes corregirlo, y aprender lo que ignoras.

Si nada te lee, y eso es a causa de una negligencia de tu parte, me apeno por ello. Quiero que eso se lleve a cabo, y que tú te emplees todo lo a fondo que te sea posible, especialmente en lo que a Virgilio y otros autores que conmigo no has leído se refiere, a excepción de aquellos en que se encuentre alguna obscenidad. Si, por algún impedimento, no puedes recibir sus lecciones, esfuérzate al menos en declinar como te he dicho, completamente, del principio al fin, con la mayor atención, a las horas que puedas, los más posibles de los libros que has leído. Muestra igualmente a ese mismo amigo, que me es muy caro, esta carta, donde, al tiempo que te ruego le prestes todo tu afecto, le pido también pruebe

36. Textos en *Thesaurus linguae latinae*, sub voce «Declinare»; H. I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, 1948, 372-379.

37. *Epist.* 64, ed. F. S. Schmitt, *S. Anselmi opera*, III, 1946, 180-181.

que puedo fiarme de su verdadera amistad, y declaro que lo que él haga por ti, es como si lo hiciera por mi propio corazón. Hace tiempo que tenemos la perfecta seguridad de nuestra amistad recíproca; yo no la olvidaré jamás, séale grato a él recordarla.

Transmítele nuestros saludos con todo el respeto que te sea posible, así como al prior, a Gondulfo y a los demás padres y hermanos que están contigo. Con Dios, hijo mío muy querido; y, sobre todo, no desprecies el consejo de quien te ama con todo su afecto paternal.

Ese método preciso, practicado con tales maestros y en una atmósfera semejante, podía dar sorprendentes resultados entre las personas dotadas; fijaba para siempre en la memoria del alumno la letra del texto estudiado, y le hacía adquirir un asiduo contacto con el lenguaje bello. Aprendía así no sólo a leer a los antiguos, sino a escribir bien. En estas condiciones, cabe medir la verosimilitud del testimonio que aporta el biógrafo de Suger: «A causa de su memoria tenaz, no podía olvidar a los poetas antiguos, hasta el punto de que nos recitaba de memoria veintenas, a veces incluso treintenas, de versos de Horacio en los que se contenía algo útil»[38]. Un estilista como san Bernardo salió de esa oscura escuela de Saint-Vorles de la que nada sabemos. Ignoramos asimismo los nombres de quienes enseñaron a escribir a Juan de Fécamp, a Pedro el Venerable, y a tantos otros grandes escritores. Al menos, conocemos los métodos habitualmente empleados que, por tanto, ellos tuvieron que practicar; éstos explican en parte su estilo y dejan entrever algún detalle de su psicología.

La copia

Finalmente, para que hubiera textos y glosas, era preciso que hubiera, no sólo escolásticos y escolares, sino también *scriptoria*. La palabra evoca a todas aquellas personas implicadas en la fabricación de los libros: jefes de taller, copistas, correctores, rubricadores, pintores e iluminadores, y encuadernadores. Varios monjes tomaban parte en la confección de cada libro. La copia era una auténtica forma de ascesis. Descifrar, en un manuscrito a veces mal conservado, un texto largo y con frecuencia mal escrito, reproducirlo con exactitud, constituía un trabajo noble, sin duda, pero duro y meritorio. Los escribientes medievales no dejaron de explicárnoslo: todo el cuerpo está en tensión hacia el esfuerzo de los dedos, la atención debe ser precisa y constante. Se trataba de un trabajo manual e intelectual a la vez. La caligrafía era un arte difícil. Pero no se trató únicamente de recopiar. Era preciso proceder, para cada uno de los textos transcritos, a un minucioso trabajo de revisión, corrección, cotejo y crítica. Era preciso buscar los mejores ejemplares, y organizar para ello entre los distintos monasterios todo un servicio de préstamo e intercambio de manuscritos.

Dictar un libro –decía Abbón de Fleury–, era, igual que rezar o ayunar, un remedio para las malas pasiones. Se dedicaba a san Benito o se transcribía en su honor a Horacio y Virgilio lo mismo que a Esmaragdo o colecciones canónicas. Una vez acabado el libro, el ofrecimiento que de él se hacía a Dios tenía a veces el carácter de una especie de liturgia: «Suscipe, Sancta Trinitas, oblationem huius codicis...», se lee, por ejemplo, encabezando un Flavio Josefo de Stavelot del siglo XI. El tenor de la oración evoca al patrón del lugar, san Remaclo, en honor del cual se dedica a Dios el volumen, después a los dos monjes que, aunque pecadores, han preparado el pergamino y llevado a cabo la copia y, finalmente, a aquéllos que habrán de leer el libro o lo conservarán; para todos constituirá el medio para recibir la bendición de la misericordia divina y de alcanzar la vida eterna[39].

Se tenía en gran estima un trabajo tan penoso, no sólo, ni siquiera principalmente, como ejercicio ascético, sino porque era, para el monje, el mejor medio de ejercer cierto apostolado dentro de la Iglesia. Eran tema literario tradicional tanto el elogio del escriba como la loa del apostolado de la pluma; se encuentra en to-

38. Guillermo de Saint-Denis, *Vie de Suger*, en PL 136, 1194; *Suger. Comment fut construit Saint-Denis*, Paris 1945.

39. Texto en C. Gaspar-F. Lyna, *Les principaux mss. à peinture de la bibliotheque royale de Belgique*, Paris 1937, I, 67.

das las épocas. Lo había desarrollado ya Casiodoro[40]. Alcuino lo reproduce en un poema que servía de inscripción en la entrada del *scriptorium* de Fulda[41]. Lo recordó Pedro el Venerable cuando habló del solitario que ocupa con este trabajo los ocios de su vida claustral. «¿No puede coger el arado? Que tome la pluma. Es de más utilidad. Esparcirá la semilla de la palabra divina en los surcos por él trazados en el pergamino... Predicará sin abrir la boca; sin romper el silencio, hará resonar en los oídos de las naciones las enseñanzas del Señor; sin abandonar la clausura, recorrerá mares y tierras»[42]. El bienaventurado Gosuino, abad de Anchin durante la segunda mitad del siglo XII, transcribió todo este pasaje en su tratado *Acerca de la instrucción de los novicios*[43]. Y, en pleno siglo XIV, también se inspiraba en él el encabezamiento del catálogo de la biblioteca de la abadía cisterciense de Ter Doest: «Ya que los monjes no pueden predicar de viva voz la palabra de Dios, háganlo con sus manos. Los libros que transcribimos son otros tantos embajadores de la verdad»[44].

Y el hecho es que ese trabajo tan estimado fijaba en la memoria de los copistas y correctores –no sólo ya en la de los niños– los textos que, así como sus glosas, con tanto celo y paciencia se copiaban. Cabe preguntarse, desde luego, por lo que pasaría por la imaginación de los monjes que lentamente transcribían el *Ars amatoria* de Ovidio o las comedias de Terencio. Los *accessus* han aportado una respuesta parcial. Queda una parte de misterio que vale la pena respetar. Por lo menos, todo ese trabajo contribuía a mantener en todos la estima de esos textos que tanto habían costado. Un manuscrito –no lo olvidemos– representaba entonces todo un capital:

40. *Instit.*, I, 30, ed. de Mynors, 75.
41. «Fodere quam vites melius est scribere libros», MGH, *Poet. lat. aev. kar.*, I, 320; cf. F. Milkau, *Handbuch der Bibliothekswissenschaft*, III, I, Wiesbaden 1955, 355.
42. *Epist.*, I, 20, en PL 189, 98, en que se desarrolla el tema; texto citado íntegramente en *Pierre le Vénérable*, 268.
43. *Deux traités sur la formation des jeunes moines*: Ram 33 (1957) 387-399.
44. Ed. de A. de Poorter, en *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque Publique de la ville de Bruges*, Gembloux-Paris 1934, 10. Un texto de Guigo el Cartujo es igualmente citado por L. Gougaud, *Muta praedicatio*: RevBén 42 (1930) 170. Cf. asimismo Mateo de Rielvaulx: RevBén 52 (1940) 78.

se precisaba un rebaño de ovejas para disponer del pergamino necesario para hacer copiar a Séneca o Cicerón. Y, para procurarse los cueros y pieles que exigía la encuadernación de estos volúmenes, las abadías poseían ya sea derechos de caza de animales salvajes –ciervos, gamos, jabalíes–, ya bosques en que pudiera encontrárselos[45]. Aun a ese precio, se ha querido poseer por encima de todo, entre otros textos, los de los clásicos, con el fin de estudiarlos. Han sido estudiados, sin duda alguna, por su belleza, ya que estos textos eran, a los ojos de todos, los mejores modelos para el latín. Aunque existía sobre ellos toda una literatura cristiana, no era suficiente: hubo que ir a las fuentes de la cultura clásica.

Desconfianza y admiración

Los frutos de esa formación clásica fueron numerosos. El origen de esa cultura nos ayuda a discernir cómo juzgaron los monjes a los clásicos, y qué uso hicieron de ellos. Parece que, pese al prejuicio optimista y al método alegórico, la mayoría, una vez adultos, han permanecido divididos entre dos sentimientos: una cierta desconfianza hacia los clásicos, y una auténtica admiración. Desconfianza por lo que tales obras ofrecían a veces de obsceno o por lo que transmitían de mitología pagana; y admiración por textos rodeados de un enorme prestigio: prestigio de todo lo antiguo, prestigio también por todo lo que en ellos se ha descubierto y amado en los años de la juventud, incluso si eso fue a costa de una ruda disciplina. La tentación –y el punto sobre el que la ascesis debía ejercer su dominio– estaba en que Virgilio venciera al Espíritu Santo en la estima del monje, a causa de su perfección formal. El peligro estaba en que pareciera más brillante la belleza de las ideas, de las imágenes, de los sentimientos humanos, y de las palabras por medio de las cuales se expresaban, que el encanto del todo interior, sobrenatural, espiritual, del Evangelio. Por esa

45. B. van Regemorter, *La reliure des manuscrits à Clairmarais aux XII et XIII siècles*: Scriptorium (1951) 99-100; cf. J. W. Clark, *The Care of Book*, Cambridge 1901.

razón, bastantes autores se veían, tal como habían hecho ya san Jerónimo y san Agustín, constreñidos a excusar a la sagrada Escritura por haber sido redactada en un estilo tan «humilde»: su belleza es enteramente interior. La ascesis estaba en establecer una jerarquía, un equilibrio, entre las diversas fuentes de la cultura. Había en ello, para muchos, un verdadero caso de conciencia, más o menos repetido y más o menos fácil de resolver. Así se explican, en cierta medida, las declaraciones a veces contradictorias que se encuentran en algunos autores a propósito de los clásicos. Les era, por lo demás, tanto más fácil decir mal de ellos alguna vez, cuanto que los habían asimilado suficientemente en su juventud para recordarlos y citarlos, aunque no los frecuentaran más. Según el *Costumario* de Bernardo de Cluny, el signo que servía para designar una obra escolar compuesta por un escritor pagano resultaba válido para todo libro; pero, además, uno se tocaba la oreja con el dedo para hacer pensar en el perro que se rasca la oreja, puesto que –dice el texto– se puede justificadamente comparar un infiel a un perro[46]. A pesar de lo cual, podía un monje recibir en el mismo monasterio de Cluny, como libro de Cuaresma, una obra de Tito Livio[47]; y, en aquella abadía de Hirsau en que se adoptaba el mismo signo[48], el maestrescuela Conrado enseñaba a sus alumnos a juzgar con admiración a estos autores.

Enrique de Pomposa parece haber formulado y resuelto –como lo habrían hecho, sin duda, muchos otros–, el conflicto acerca de los autores clásicos que ocupaba el ánimo de los monjes. Tras haber redactado un largo inventario de los manuscritos reunidos por Jerónimo, su abad, descubre en su amor por los libros un símbolo de su actitud interior[49]: «¡Admirable clemencia de Dios para con los suyos! Hace tan ferviente su fe, que, hambrienta, se alimenta sin hartarse jamás; sedienta, bebe sin dejar de tener sed. Igualmente, su deseo de procurarse libros no admitía medida alguna». Y como reunía también autores paganos, el redactor del catálogo se anticipa a la objeción de los posibles detractores: ¿por qué ha querido «mezclar a la divina verdad y a las páginas de los Libros Sagrados los textos de los paganos, llenos de errores y fábulas?». «Hay que responder –decía–, con las palabras del Apóstol: En casa de un personaje poderoso, no existen sólo vasos de oro y plata, sino también vasos frágiles (cf. 2 Tim 2, 20). Ha obrado así para que cada uno, según su celo y mérito, tuviera con qué gozarse y ejercitar su propia inteligencia. Porque, ¿acaso no dice la Verdad misma: en la casa de mi Padre hay muchas moradas? (cf. Jn 14, 2). Allí será feliz cada uno en la medida en que sea santificado. De igual modo, los escritos de los paganos, si se los entiende con pureza de intención, edifican; pues, ¿qué otra lección nos dan sino la de que el fasto del mundo es nada? Por eso, prosigue el Apóstol: Todo concurre para bien de los que aman a Dios (Rom 8, 28)».

46. «Pro signo libri scholaris, quem aliquis paganus composuit, praemisso signo generali libri, adde ut aurem cum digito tangas, sicut canis cum pede pruriens solet, quia non immerito infidelis tali animanti comparatur», *Ordo Cluniacensis per Bernardum*, I, 17, ed. de M. Herrgott, *Vetus disciplina monastica*, Paris 1726, 172.

47. A. Wilmart, *Le couvent et la bibliothèque de Cluny vers le milieu du XI siècle*: Revue Mabillon 11 (1921) 94, n. 54.

48. «Pro signo libri saecularis, quem (etc... ut supra) comparatur; quod etiam est signum canis», *S. Wilhelmi Constitutiones Hirsaugiensis*, I, 21, ed. M. Herrgott, *ibid.*, 397. Cf. G. van Rijnberk, *Le langage par signes chez les moines*, Amsterdam 1954, 84. El propio Pablo Diácono, quien usa en sus poemas tan ampliamente de los poetas paganos, escribe acerca de ellos (*Versus Pauli*, en MGH, *Poet. lat.*, I, 49): «Potius sed istos comparabo canibus».

Interés por la arqueología

¿Qué uso se hizo de los clásicos? Se observa su influencia en todos los ámbitos de la cultura monástica, en las obras de arte de los monjes, en sus escritos, en su propia personalidad.

La arqueología suscitaba en los monjes idéntico interés que en las personas cultivadas[50]; se ponía el mismo cuidado en el estudio de los monumentos artísticos de la antigüedad que en el análisis

49. Ed. de G. Mercati, *Opere minori*, I, 388.

50. Numerosos hechos reúne J. Adhémar, *Les influences antiques dans l'art du Moyen Âge français*, London 1937; J. B. Ross, *A study of Twelfth-Century interest in the antiquities of Rome*, en *Mediaeval and historiographical essays in honor of J. W. Thomson*, Chicago 1938, 302-321, ha mostrado que el interés por las ruinas está ligado al que suscitaban los textos.

gramatical de los textos literarios clásicos. Los medios usados para conocer el arte antiguo eran los mismos de que disponemos en nuestros días: viajes, excavaciones, museos –con la diferencia de que entonces habían desaparecido menos obras maestras–. Se podían emprender largos desplazamientos para ir a ver ruinas, que excitaban una admiración cuyo eco nos transmite más de un cronista; algunas de ellas solamente nos son conocidas por su testimonio. Los peregrinos y curiosos se sentían especialmente atraídos, como hoy, por Roma e Italia, mas también por las villas de Provenza y por todas aquéllas en que subsistían vestigios de la arquitectura galoromana. Se iba mucho a Rávena para contemplar los mosaicos; y las cruzadas daban ocasión para ver los monumentos de Constantinopla y de Siria y para oír hablar de ellos. Cuando, con ocasión de ahondar unos cimientos o de reparar un enlosado, se descubría alguna piedra grabada, sarcófagos u objetos antiguos cualesquiera, se apresuraban a retirarlos y a descifrar sus inscripciones. Acudían los arqueólogos para examinarlo todo de cerca; los eruditos no vacilaban en proceder según sus medios a la autopsia de los cadáveres descubiertos, para observar si acaso cierto rastro de herida no facilitaría el reconocimiento de un héroe del que hablara Virgilio. En los «tesoros» se conservaban colecciones de vasos griegos, de estelas, monedas, marfiles, incisiones, bajorrelieves, bronces, terracotas. Todo lo que se remontaba a la antigüedad griega y romana gozaba del prestigio que se concede a la belleza, y al recuerdo de una civilización que se sabía tan grande.

No se experimentaba el más mínimo escrúpulo en poner todas estas obras de arte al servicio del cristianismo. San Gregorio Magno había aconsejado a los primeros monjes misioneros de Inglaterra que no destruyeran los templos paganos si estaban bellamente construidos, sino que los pusieran al servicio del verdadero Dios. Se continuó obrando de la misma manera. Se hicieron relicarios de las urnas funerarias; altares con los sarcófagos; las estatuas de los emperadores no podían representar más que a los santos; los cónsules se convirtieron en obispos; Livia se transformó en la reina de Saba; se reconoció a los ángeles en las victorias

aladas. No se temía mezclar a los temas iconográficos proporcionados por los *Bestiarios* cristianos, tributarios ellos mismos de la Biblia, todos aquellos animales maravillosos –centauros, sirenas, sátiros– que podían observarse en los monumentos antiguos, y que figuran ahora en los capiteles de Fleury, de Vézelay y tantas otras abadías. Se esculpían antiguas fábulas y escenas mitológicas sobre las columnas de los claustros, y se ha señalado «la singularidad, la audacia incluso de esa representación de los dioses del paganismo en el interior del claustro de una abadía, en el propio lugar destinado a la meditación y al último sueño de los monjes; los hombres del siglo XVII no osarían llegar a tanto»[51].

Es a un abad, probablemente san Hugo de Cluny, a quien Fulco de Beauvais dirigió un poema cuando fue descubierta en Meaux una cabeza antigua[52]. A propósito de todo esto, se ha notado que subsiste «un contraste entre el interés que ponían estos letrados en las producciones artísticas de la antigüedad, y el espíritu cristiano con que aplaudían la destrucción de los templos y estatuas que suscitaban su admiración... El sentido estético y el sentimiento religioso han debido a veces de chocar entre sí, y el triunfo del segundo no se ha conseguido siempre sin lucha»[53].

Influencia de los textos clásicos: citas, reminiscencias, imitaciones

El arte mismo del libro es ampliamente tributario de los textos clásicos; los artífices se han inspirado en las *Metamorfosis* de Ovidio para iluminar ciertos manuscritos; en otros, la representación de los animales debe mucho a los *Bestiarios* tradicionales, a ese Physiologus, cuya influencia fue tan grande, por ejemplo, en la escuela cisterciense. Se pintan animales, reales o fantásticos, tal como él los describe, en los manuscritos de san Esteban Harding, es decir, en el primer Cîteaux, en los que hizo iluminar san

51. J. Adhémar, *Les influences antiques*, 265.
52. A. Boutemy y F. Vercauteren, *Foulcoie de Beauvais et l'intérêt pour l'archéologie antique au XI et au XII siècle*: Latomus 1 (1937) 173-186.
53. *Ibid.*, 186, n. 3.

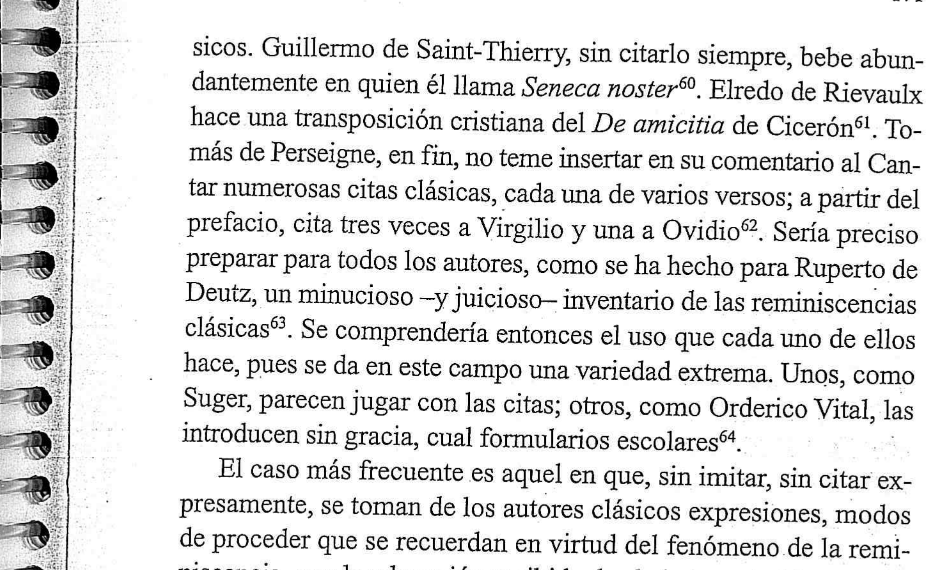
Bernardo hacia el fin de su vida, en muchos otros más tardíos, y, en fin, en todas las épocas[54].

La influencia de los autores clásicos es aún más manifiesta en los escritos de los monjes. En ese campo, se observa la realización de posibilidades diversas. Existen casos de imitación consciente. Así, en el siglo X, la monja Rosvita compone comedias a la manera de Terencio, para apartar –dice ella misma– a sus hermanas de leer demasiado al propio Terencio[55]. Aunque las expresiones que toma de este autor cómico, incluso fuera de su contexto obsceno que no pueden dejar de evocar, la hacen ruborizarse, como ella misma confiesa[56]. Todavía en el siglo X, un monje de Micy, Letaldo, redacta un delicioso poema cómico en hexámetros virgilianos[57]; y ciertos cronistas imitaron a Salustio.

Importancia de los temas literarios

Se dan igualmente casos de cita consciente o de consciente adaptación de textos clásicos. Muchos autores, como san Bernardo, citan a veces, aunque raramente, algún verso antiguo[58]. Pero los había que usaban profusamente de los autores clásicos. Guillermo de Saint-Denis, en su *Diálogo apologético* se inspira en las *Vidas de los emperadores* de Suetonio, y en varios otros textos[59]; A. Wilmart ha descubierto en ese escrito de una treintena de páginas, más de setenta citas de veinticinco obras distintas de doce autores clá-

54. *Les peintures de la Bible de Morimond*: Scriptorium (1956) 123-321; J. Morson, *The English Cistercians and the Bestiary*: Bulletin of the John Rylands library (1956) 146-170.
55. *Hrostuitae in sex comoedias suas praefatio*, en PL 137, 971-972; cf. E. Franceschini, *Rostvita di Gandersheim*, Milano 1944.
56. *Ibid.* Cf. E. Franceschini, *Il teatro postcarolingio*, en *I problemi comuni dell'Europa post-carolingia*, Spoleto 1955, 306.
57. J. Bonnes, *Une lettré du X siècle. Introduction au poème de Létald*: Rev. Mabillon 33 (1943) 23-47.
58. Urge un estudio en profundidad de las citas y reminiscencias clásicas de san Bernardo; entre tanto, cf. las juiciosas observaciones de E. Franceschini en Aevum (1954) 572-573, a propósito del libro *Bernard de Clairvaux*, Paris 1953.
59. A. Wilmart, *Le Dialogue apologétique du moine Guillaume, biographe de Suger*: Rev. Mabillon 32 (1942) 80-118.



sicos. Guillermo de Saint-Thierry, sin citarlo siempre, bebe abundantemente en quien él llama *Seneca noster*[60]. Elredo de Rievaulx hace una transposición cristiana del *De amicitia* de Cicerón[61]. Tomás de Perseigne, en fin, no teme insertar en su comentario al Cantar numerosas citas clásicas, cada una de varios versos; a partir del prefacio, cita tres veces a Virgilio y una a Ovidio[62]. Sería preciso preparar para todos los autores, como se ha hecho para Ruperto de Deutz, un minucioso –y juicioso– inventario de las reminiscencias clásicas[63]. Se comprendería entonces el uso que cada uno de ellos hace, pues se da en este campo una variedad extrema. Unos, como Suger, parecen jugar con las citas; otros, como Orderico Vital, las introducen sin gracia, cual formularios escolares[64].

El caso más frecuente es aquel en que, sin imitar, sin citar expresamente, se toman de los autores clásicos expresiones, modos de proceder que se recuerdan en virtud del fenómeno de la reminiscencia, que la educación recibida desde la juventud hace posible y fácil. Tales recuerdos clásicos aparecen con más o menos abundancia según los autores, pero se encuentran en todos, incluso en los místicos más elevados, como Juan de Fécamp y san Bernardo. Dos formas presentan estos plagios implícitos y, sin duda, a veces inconscientes. Unas veces se trata de alusiones, de juegos de palabras o cláusulas rítmicas, tan naturalmente insertos en el estilo propio de cada autor, que resultan difíciles de descubrir; se los usa, se los asimila, con una tal facilidad y libertad que hacen dificultoso identificar la fuente. En otras ocasiones, son temas o pro-

60. J. M. Déchanet, *Seneca noster. Des lettres à Lucilius à la lettre aux frères du Mont-Dieu*, en *Mélanges J. de Ghellinck*, 1951, 753-767.
61. P. Delhaye, *Deux adaptations du De amicitia de Cicéron au XII siècle*: RechThAnMéd 20 (1948) 304-331.
62. PL 206, 17. Sobre la autenticidad: *Les deux compilations de Thomas de Perseigne*: Mediaeval Studies 67 (1948) 204-209; se indican los poetas más frecuentemente citados en p. 206: Ovidio, Lucano, Homero, Juvenal. Estudia las fuentes B. Griesser, *Dichterzitaten in des Thomas Cisterciensis Kommentar zum Hohenlied*: Cistercienser Chronik (1938) 11-14, 118-122; (1939) 73-80.
63. H. Silvestre, *Les citations et réminiscences classiques dans l'oeuvre de Rupert de Deutz*: RevHistEc 47 (1950) 140-174. Este autor ha realizado un estudio similar de la *Vita Eracli* de Raniero de Saint-Laurent, *ibid.* 46 (1949) 65-86.
64. H. Wolter, *Ordericus Vitalis. Ein Beitrag zur Kluniazensischen Geschichtsschreibung*, 1953, 225.

cedimientos literarios, esos *loci communes*, esos *colores rhetorici* que, en Occidente, pertenecen a la tradición literaria de todos los tiempos[65] y que con tanta frecuencia se hallan en todos los autores. Es preciso tenerlo en cuenta cuando se lee a los autores monásticos medievales. No hay que olvidar que, entre ellos, casi todo puede convertirse en tema literario, incluso las protestas de modestia, incluso el desprecio de la literatura y el elogio de la rusticidad.

No es que se deba, por lo general, poner en duda su sinceridad; pero no siempre resulta fácil distinguir en sus declaraciones lo que es espontáneo de lo que es más o menos obligado, impuesto por las leyes del estilo o por un determinado género literario. Para ellos, someterse a las leyes del arte es una forma de lealtad como cualquier otra; aceptar sus exigencias es una manera de ser sincero para con ese arte. Como había ocurrido con san Ambrosio cuando murió su hermano Sátiro[66], san Bernardo no estimó que negaba la sinceridad cuando compuso el elogio fúnebre de su hermano Gerardo en la forma clásica de un panegírico[67]. En ambos casos, los sentimientos realmente experimentados exigían una expresión tanto más literaria cuanto más intensos. El panegírico de Gerardo es un sermón de san Bernardo sobre el Cantar, cuya tradición textual permite comprobar que es uno de sus textos más trabajados. El abad de Clairvaux puso en él todo su arte, porque ponía en él también todo su afecto[68]. Con igual amor, compondrá Gilberto de Hoyland el panegírico de san Elredo[69]. Uno de los pocos adversarios de san Bernardo, Pedro Bérenger, le reprochó la imitación de modelos antiguos al componer el elogio de su hermano; citó a Sócrates, Platón, Cicerón, san Jerónimo, san Ambrosio[70]. Evidentemente, san Bernardo no los ignoraba, pero dio también pruebas de la más genial libertad cuando tenía que utilizarlos. Sin embargo,

65. E. R. Curtius, *Europäische Literatur*; L. Arbusow, *Colores rhetorici*, Göttingen 1948.
66. *De excessu fratris sui Satyri*, 1, I, en PL 16, 1289-1316.
67. *Sup. Cant.*, 26.
68. *Recherches sur les Sermons sur les Cantiques de Saint Bernard*: RevBén 67 (1955) 80.
69. *Serm.*, 41, 4-7, en PL 184, 216-218.
70. *Apologeticus pro Petro Abaelardo*, en PL 178, 1806.

no se le ocurrió, para traducir un dolor real, un sufrimiento íntimo, apartarse de una tradición literaria que era, a su vez, una realidad.

El arte (τέχνη) implica el recurso a medios e instrumentos que no son precisamente los de la naturaleza en su pura espontaneidad. Hoy día, uno se esfuerza en disimular esa parte convencional bajo las apariencias de una sinceridad a veces artificiosa en extremo. En las épocas clásicas, uno no se ruborizaba por el recurso al artificio, sobre el que no se engañaban ni lectores ni autor. De ahí, sin duda, que no exista en la literatura antigua el «diario», tan abundante en nuestra época; este género literario, en que se juzga que uno escribe para sí pensamientos íntimos –que no se escribirían si no hubieran de ser leídos–, se habría considerado entonces como proclive a la más falsa sinceridad. Por el contrario, la ficción literaria era un medio artístico para expresar la verdad. Podía serlo tanto más cuanto que, con bastante frecuencia, era incluso inconsciente: los artificios se han hecho espontáneos. Ciertamente, eran fruto del estudio, pero tan sólo durante los años de juventud, y gracias al contacto con la gramática y los autores clásicos. Más adelante, se utilizarían sin necesidad de una rebusca demasiado manifiesta. Por lo demás, todo lector estaba lo suficientemente advertido de ello para no extrañarse. Los antiguos reconocían con más facilidad que nosotros que la «composición» de cualquier obra de arte llevaba consigo una parte de ficción. San Gregorio había declarado que «fingir» y «componer» son palabras sinónimas[71].

Sentido de la naturaleza

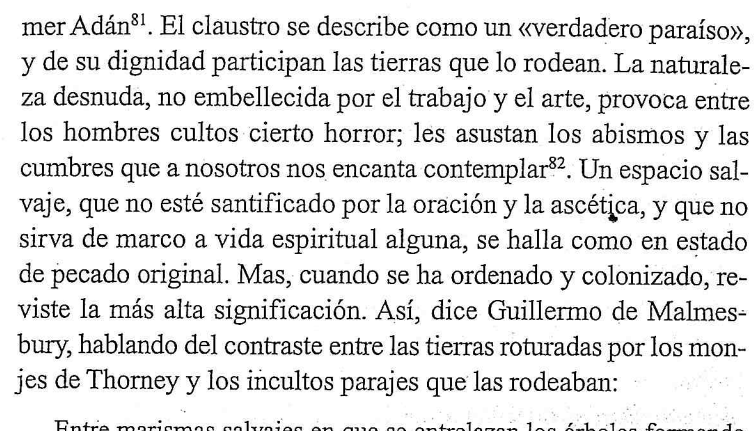
Semejante carácter literario –y ficticio, en el sentido indicado– de los escritos medievales, comprendidos los de los autores monásticos, se hace evidente a propósito del «sentido de la naturaleza». Lo que hoy esta expresión designa resulta extraño para los hombres del Medievo. Salvo excepciones, no observan en absoluto la naturaleza por sí misma, para admirarla tal cual es; la ven a

71. «Fingere namque componere dicimus; unde et compositores luti figulos vocamus», *In Evang.*, 23, 1, en PL 76, 1282; cf. *Thes. ling. lat.*, sub voce «fingo».

través de los recuerdos literarios procedentes de la Biblia, de los Padres o de los autores clásicos. Podría esto demostrarse con textos de Juan de Fécamp[72], Pedro el Venerable[73], san Bernardo[74] o Otón de Freising[75]. Las descripciones de la Jerusalén celestial proporcionan asimismo una prueba más[76]. Cuando san Bernardo habla del «libro de la naturaleza»[77] y de todo lo que puede aprenderse «a la sombra de los árboles», no piensa en la belleza del cuadro, sino en la fatiga que requiere la roturación, en la oración, en la reflexión, en la ascesis que el trabajo del campo favorece[78].

Desde luego, esos hombres admiran la naturaleza, alaban «la belleza de un lugar», del que se dicen a veces «complacidos». Un fundador de monasterio escoge el emplazamiento a causa de su amenidad, *loci iucunditatem*; un ermitaño prefiere, para retirarse a él, «un hermoso bosque». Mas su admiración no va, como nos ocurre a nosotros, hacia lo pintoresco, y la amenidad que ellos aprecian es más bien de carácter moral que material. Un hermoso bosque es, por encima de todo, un bosque propicio para la vida solitaria; un «Beaulieu»[79] no es más que un lugar colonizado[80]. Y como la escatología no pierde jamás sus derechos, todo jardín en que se encuentren las delicias espirituales evoca el paraíso; ese lugar aparece descrito con las mismas imágenes exuberantes con que se ha pintado en la Biblia el jardín de la Esposa, o el del pri-

72. *Un maître de la vie spirituelle au XI siècle*, 47-49.
73. *Pierre le Vénérable*, 23-24.
74. P. Zinc, *Die Naturbetrachtung des hl. Bernhard*: Anima 1 (1953) 30-51.
75. L. Arbusow, *Liturgie und Geschichtsschreibung*, 1951, 32-33.
76. Cf. *supra*, capítulo 4. Otros textos en E. Faye Wilson, *Pastoral and Epithalamium in Latin Literature*: Speculum 23 (1948) 35-37.
77. *Études sur saint Bernard*, 184, n. 2.
78. E. Gilson, *Sub umbris arborum*: Mediaeval Studies 14 (1952) 149-151. El contraste entre los «valles umbríos» y calmos, amados de los cistercienses, y las ciudades, simboliza la diferencia que existe entre el trabajo manual y «las escuelas de lechuguinos» («scurrarum scholis»), en el poema anónimo *De Mauro et Zoilo*, versos 73-86, ed. de T. Wright, *The latin poems commonly attribued to Walter Maps*, London 1841, 245. Cf. también la imagen reproducida bajo el título de *Une peinture des origines cisterciennes*: AnalSOrdCist 12 (1956) 305.
79. Entrecomillado del original. Literalmente, bello lugar, sitio. No hay equivalente exacto en castellano [N. del T.].
80. Textos en L. Zoepf, *Das Heiligenleben im 10. Jahrhundert*, Leipzig 1908, 219-228.



mer Adán[81]. El claustro se describe como un «verdadero paraíso», y de su dignidad participan las tierras que lo rodean. La naturaleza desnuda, no embellecida por el trabajo y el arte, provoca entre los hombres cultos cierto horror; les asustan los abismos y las cumbres que a nosotros nos encanta contemplar[82]. Un espacio salvaje, que no esté santificado por la oración y la ascética, y que no sirva de marco a vida espiritual alguna, se halla como en estado de pecado original. Mas, cuando se ha ordenado y colonizado, reviste la más alta significación. Así, dice Guillermo de Malmesbury, hablando del contraste entre las tierras roturadas por los monjes de Thorney y los incultos parajes que las rodeaban:

> Entre marismas salvajes en que se entrelazan los árboles formando un breñal inextricable, llama la atención por su fertilidad el verdor de un valle; no detiene el paso del caminante el menor obstáculo. Ninguna parcela de terreno se ha dejado en barbecho. Crecen aquí los árboles frutales, allá serpentean las vides o se levantan sobre sus emparrados. El cultivo rivaliza en ese lugar con la naturaleza, aquél hace surgir lo que ésta olvidó. ¿Qué decir de la belleza de los edificios cuyos cimientos se levantan inquebrantables sobre las ciénagas?
>
> Esa soledad insigne se les ha concedido a los monjes para que tanto más se liguen a las realidades superiores cuanto más desligados están de las de la vida mortal... Verdaderamente, esa isla es la mansión de la castidad, la residencia de la honestidad, la escuela de los que aman la divina Sabiduría. En fin, se da aquí una imagen del paraíso, que hace pensar ya en el mismo cielo[83].

Contemplar a los animales y sus costumbres denota a veces un cierto sentido de observación[84]. Las alegorías del *Bestiario* vienen, por su parte, a mezclarse con frecuencia a las cosas vistas. En la naturaleza todo es simbólico. Los símbolos vienen ya sea de la tra-

81. Textos en *La vie parfaite*, 166-168: *Le paradis*.
82. *Pierre le Vénerable*, 23.
83. *De gestis pontificum Angliae*, IV, en PL 179, 1612-1613.
84. E. Faral, *Les conditions générales de la production littéraire en Europe occidentale pendant les IX et X siècles*, en *I problemi comuni dell'Europa postcarolingia*, Spoleto 1955, 288-289, ha recordado que el influjo de Fedro se añade al del Physiologus, pero que la *Ecbasis captivi*, «prototipo del famoso Roman de Renart», aparece en el siglo X en el monasterio de Saint-Evre en Lorena.

dición bíblica y patrística, ya de la tradición clásica. Mas todos poseen una resonancia moral, que se hace especialmente evidente en la admirable toponimia cisterciense: los nombres simbólicos de casi todos los monasterios antiguos evocan la claridad, la paz, la alegría[85]. Nombres de lugares, que en principio no eran más que los de un río o de un terrateniente, se transforman para expresar una realidad espiritual: el «mont d'Angil» se convierte en la montaña de los ángeles, «Mons angelorum», Engelberg[86]. No se admira un paisaje a la luz de luna, pero se ve en él el símbolo de los más altos misterios[87]. Igualmente, en obras como el *Hortus deliciarum*, o en un curioso tratado dirigido a un monje en ciernes, *monachellus*, se enseñan todas las virtudes al hablar de las flores que adornan un jardín por completo espiritual[88]. Y el hecho es que la significación que se presta a flores y frutos descansa menos sobre su belleza, que sobre su estructura orgánica y sus propiedades. Sin duda, muchos monjes occidentales no tenían la más mínima oportunidad de conocer la mandrágora[89], el nardo[90] o el granado[91]; pero, incluso las plantas que podían contemplar, las veían a través de las descripciones que de ellas habían dado los autores.

Exageración literaria

Otra consecuencia de la formación clásica de los monjes medievales es lo que podría llamarse la exageración literaria, que ocupa un lugar considerable en las obras de los antiguos. Es nor-

85. A. Dimier, *Clarté, paix, joie. Les beaux noms des monastères de Cîteaux en France*, 1944.
86. *La vie parfaite*, 46-47.
87. *Symbolique chrétienne de la lune*, en *Lunaires, Carte du ciel. Cahiers de poésie*, Paris 1947, 133-148.
88. *Deux opuscules sur la formation des jeunes moines*: Ram 33 (1957) 392.
89. Por ejemplo, Tomás de Perseigne, *In Cant.*, VI, en PL 206, 749; fuentes en Plinio y los Padres indicados por Hieronymus Lauretus, *Silva allegoriarum*, Lyon 1622, sub voce. Sobre la mandrágora, H. Rahner, *Die seelenheilende Blume.* II, *Mandragore, die ewige Menschenwurzel*: Eranos Jahrbuch (1945) 202-239.
90. Cf. *supra*, 108.
91. Acerca de su simbolismo, cf. *Les deux compilations de Thomas de Perseigne*: Mediaeval Studies 67 (1948) 207.

mal, porque esos hombres son, por decirlo así, «primitivos letrados». Primitivos –sin que la palabra tenga aquí el menor matiz peyorativo–, piensan una sola cosa a la vez, pero, en ese caso, la piensan y experimentan intensamente. No son en absoluto de esos seres complejos, en quienes cada una de las reacciones psicológicas se interfiere inmediatamente con otra que la templa y la modifica. Hombres de Dios como san Bernardo y Pedro el Venerable pueden, a distancia de pocos días, expresar en sus cartas sentimientos que cambian de medio a medio, el afecto mayor y la más viva indignación, la más violenta incluso. En cada ocasión, manifiestan lo que en realidad experimentan acerca de determinado asunto; y pueden hacerlo sin contradecirse, sin que haya cambiado lo más mínimo su actitud general hacia el mismo corresponsal. Se ha notado con frecuencia el hecho de que, durante las cruzadas, los mismos hombres que se entregaban por la mañana a las mayores muestras de brutalidad, hacían por la tarde una animada manifestación de verdadero arrepentimiento, de piedad, de ferviente amor de Dios[92]. Esos contrastes se hacen patentes, durante la Edad Media, en la vida de los seglares[93]. Pero no faltan tampoco, en sus propias proporciones, en la de los clérigos y monjes[94]. Incluso entre los más refinados de ellos, los más hechos al dominio de sus instintos, subsiste un algo de esa simplicidad que da a sus actitudes interiores cierto carácter directo y absoluto; a cada nueva situación, se manifiesta su alma entera y de una sola pieza.

Y el caso es que se trata de letrados, que hablan como tales; ponen todo su talento, toda su cultura clásica, toda su imaginación bíblica, todo el vocabulario que los profetas y el Apocalipsis les prestan, al servicio de reacciones simples. Armados de tal suerte, no se resisten al gozo de escribir una bella página, de impresionar con hermosas fórmulas. Puede uno explicarse entonces, por ejemplo, el tono de la famosa carta de san Bernardo a su primo Roberto, de la que a nadie se le ocurrirá tomar a la letra todos y cada uno de los asertos. En ciertos casos, como ocurre con las

92. R. Grousset, *L'épopée des croisades*, Paris 1939, 45.
93. *Pierre le Vénérable*, 31-37: *Le vrai Moyen Âge*.
94. *Ibid.*, 37-40: *Contrastes monastiques*.

invectivas de san Bernardo contra el lujo de los prelados en sus tratados y sermones, una comparación con los datos más precisos de las cartas del propio Bernardo, ha permitido constatar que la violencia y el común de los reproches no corresponden a una situación real[95]. Lo que de hechop expresan es el vehemente celo que devora a Bernardo por la reforma de la Iglesia, y nada más. Esa porción que a la exageración se concede, es de gran importancia igualmente para comprender a un san Pedro Damián. Los más santos son los que más exageran, porque precisamente ellos poseen el celo más ardiente, uno se atrevería a decir más violento, en el sentido en que dice el Evangelio que los violentos arrebatan el reino de Dios.

En la *Apología* de san Bernardo, se describe con evidente ironía la comida de los cluniacenses. Se contempla al monje negro vérselas y deseárselas para acabar con tantos platos diversos; cesa al fin la lucha a falta de combatientes, y el monje, agotado, cae en su cama para hacer la digestión[96]. Verdadera obra maestra del género satírico, uno piensa en aquella epístola de Horacio en la que habría de inspirarse, por su parte, Boileau. De la misma vena es el cuadro que trazara Pedro el Venerable de los cluniacenses amantes de las carnes. Dirigiéndose a los priores de la orden, para inculcarles el amor a la abstinencia, compara a esos monjes con aves de rapiña, osos, o lobos, que se arrojan sobre su presa[97]. Exageraciones literarias o fuertes imágenes ilustran los hechos constatados, se ponen ficciones al servicio de ideas genuinas. Los antiguos sabían descubrir, a través de esos pintorescos detalles, más o menos ficticios, la idea subyacente. Asimismo, san Bernardo y Pedro el Venerable, en su intercambio de correspondencia a propósito de sus respectivas observancias, tratan acerca de hechos, no de detalles de expresión. Exageran así tanto en el elo-

95. E. Vacandard, *Vie de saint Bernard*, Paris 1895, I, 210-211; A. Fliche, en *Histoire général de l'Eglise*, IX, Paris 1948, 142-143. La parte que de exageración hay en la «Reformrhetorik», de la que los hechos conocidos impiden que uno se engañe, ha sido señalada por J. Stiennon, *Cluny et Saint-Trond au XII siècle*, en *Anciens pays et assemblées d'états*, VIII, Louvain 1955, 65.
96. *Apologia*, 20-22, en PL 182, 910-911.
97. *Epist.*, VI, 15, en PL 189, 422.

gio como en la invectiva. Pedro el Venerable llegó a justificar él mismo lo que había de excesivo en las alabanzas que dirigía: tenían el objeto de agradar, de expresar lo intenso de su amistad, de obrar la caridad[98]. La exageración literaria es, por tanto, sólo un medio, mas un medio lícito –exagerar no es, en tales casos, lo mismo que mentir–; es simplemente emplear la hipérbole para hacer más evidente lo que quiere expresarse.

Sin embargo, en la medida en que los escritores monásticos se cuentan entre los espirituales, y están muy lejos de la literatura propiamente dicha, la afectación se hace menos de notar en ellos. Al fin, el arte espiritual de escribir consiste en conocer bien la gramática, aceptar sus exigencias, someterse a ellas –aunque sin darles demasiada importancia– y, en resumen, permanecer a pesar de todo soberanamente libre, que es lo habitual en los más grandes de entre ellos. La literatura no debe, por eso mismo, desconocerse. Entre los hombres de Dios, el gusto por la invectiva, o las declaraciones de amor y afecto, están al nivel del fervor, a medida de la indignación por el pecado, de su entusiasmo por la obra de Dios. La parte que aquí ocupa el deseo de Dios es mayor que la de la gramática.

Admitamos –se dirá tal vez– que los monjes medievales debieran a su formación clásica temas artísticos, recuerdos, y procedimientos literarios, mas todo esto, ¿no era acaso más que un arsenal de imágenes y citas que podían servir de adorno, como argumentos o medios de expresión, pero que no afectaba en absoluto profundamente a los espíritus? O, por el contrario, ¿frecuentar los clásicos ejerció una influencia notable sobre la psicología profunda y sobre la personalidad de los monjes medievales? Ese problema es, ni más ni menos, el del humanismo monástico. Se trata de algo bastante delicado y que es preciso, en primer lugar, plantear acertadamente. La cuestión, en efecto, es ésta: ¿deben los monjes a la tradición clásica valores propiamente humanos, capaces de enriquecer, no sólo su estilo y su haber intelectual, sino también su propio ser en lo que tiene de más profundo?

98. *Carmina*, en PL 189, 1005.

Podríamos responder mediante una distinción. Si el humanismo consiste en estudiar los clásicos por sí mismos, en centrar el interés en el tipo antiguo de humanidad de que son testimonio, los monjes medievales no son de ningún modo humanistas. Pero si el humanismo radica en estudiar los clásicos por el bien del propio lector, para permitirle enriquecer su personalidad, son humanistas de una pieza. Se ha dicho ya que se proponían un objetivo utilitario, interesado, que era, cabalmente, la propia formación. Pero, de hecho, ¿qué recibieron con ello? Tomaron de los autores clásicos lo que de mejor en ellos había. A su contacto, al igual que todos los que, en cualquier época, estudian humanidades, afinaron sus facultades humanas.

Les deben, en primer lugar, un cierto gusto por lo bello, lo que aparece en la elección de los textos antiguos que los monjes conservaron, y en la calidad de los textos que en tal escuela escribieron. En efecto, la proporción de los manuscritos existentes en sus bibliotecas nos indica según qué criterio se juzgó a los autores y por qué razón se los leyó y frecuentó, y ese criterio es precisamente su belleza misma. Porque se poseía el gusto de lo bello, se prefirió, según las épocas, a Virgilio u Ovidio, a Horacio o Cicerón, a los escritores menores.

Los monjes medievales no eran anticuarios, ni bibliófilos, ni menos aún tenían mentalidad de coleccionistas; simplemente buscaban la propia utilidad. No eran pedantes, ni estetas, pero vivían intensamente. Por una parte, la liturgia desarrollaba en ellos el gusto de lo bello y, por otra, la ascesis y la clausura les prohibían los placeres sensibles, groseros o refinados; amaron, pues, el bien hablar, los bellos versos.

Ciertamente, no conservaron texto alguno que no les encantara por su belleza. Si leyeron y copiaron a Ovidio, es porque sus versos son admirables. Sacaron alguna que otra vez lecciones morales de esos autores, pero, gracias a Dios, no se veían reducidos a tener que solicitárselas. Deseaban los goces del espíritu; no desecharon, pues, los que en aquéllos se les ofrecían. Si transcribieron los textos de los clásicos, es simplemente porque los amaban. Amaron los autores del pasado, no porque pertenecieran a ese pasado, sino porque eran bellos, de una belleza que desafía los siglos. Su cultura fue siempre inactual y, por eso precisamente, fue siempre influyente.

La frecuentación de estos modelos escogidos explica en los monjes una necesidad intensa de expresión literaria, que se manifestaría en numerosas producciones. Sin duda, tales textos son de una calidad inigualada. Más numerosos de lo que se cree, muchos de ellos permanecen inéditos. Algunos de los autores de segunda fila nos dejaron sus nombres, por lo demás perfectamente olvidados; otros escritos son anónimos. Todos esos textos suponen maestros, una tradición; suponen un público culto, capaz de apreciarlos, y para él se han copiado. Son, por fin, reveladores del nivel cultural medio de los ambientes monásticos.

Necesidad de rimar

Tal sentido de la expresión literaria explica, en particular, una cierta necesidad de rimar o de versificar, necesidad que cabe notar en todas las épocas y todos los ámbitos. En el siglo IX, un Pablo Diácono se disculpa al modo lírico: «Las musas huyen la vida austera, y rehúsan habitar el recinto de los claustros»[99]. Se ha gustado siempre de celebrar en verso la vida claustral y el misterio cristiano. San Odón de Cluny escribió, para promover el ideal monástico, un largo poema de 5.600 hexámetros virgilianos[100]. Un anónimo inglés, para defender la tradición benedictina contra los ataques del maestro Teobaldo de Etampes, añade a su respuesta en prosa una invectiva en verso[101]. Otros parafrasearon en

99. «Angustae vitae fugiunt consortia Musae, / Claustrorum septis nec habitare volunt», a Adalberto de Corbie, MGH, *Poet. lat. aevi kar.*, I, 43.

100. Ed. de E. Swobada, 1900; extractos en *L'idéal monastique de Saint Odon d'après ses oeuvres*, en *A Cluny. Congrès scientifique*, Dijon 1950, 227-230. En Cluny también, en tiempos de Pedro el Venerable, Raul Tortario dedicó uno de sus numerosos poemas al elogio del monasterio, ed. de M. B. Doyle y D. M. Schullian, *Rodulfi Tostarii carmina*, Roma 1933, 448-453. Sobre cierto poeta cluniacense, Pedro de Poitiers, cf. *Pierre le Vénérable*, 267 y *passim*.

101. *Un débat sur le sacerdoce des moines au XII siècle*: AnalMon 4 (1957) 8-118 (en colaboración con R. Foreville).

verso la Biblia entera[102], o algunos de sus libros[103]. O bien cantaron en verso el recuerdo de sus hermanos difuntos[104], o las circunstancias de su propia vida. Así, en la abadía de Hautmont, en Hainaut, todo copista añadía al manuscrito que acababa de terminar al menos un poema en que se indicaban las circunstancias de su trabajo[105]. Esos poemas, animados con frecuencia de un auténtico lirismo, contienen a veces muy hermosos versos.

Tanto en Cîteaux como en los otros monasterios surge la necesidad de rimar. A finales del siglo XII, un capítulo general prohíbe que se ceda a ella[106]. Con todo, un Tomás de Froidmont contará en verso la vida de Margarita de Jerusalén, aunque la hará preceder de un largo prólogo en prosa en que explica por qué solamente esa parte está en prosa[107]. Y, a comienzos del siglo XIII, un monje de Clairvaux, Iterio de Vassy, compone, precisamente en verso, una larga pieza sobre la vida del monje y la vanidad de los versos[108]:

Ni la métrica, ni los versos son remedios para el alma.
Son los verdaderos remedios piedad, lágrimas y buenas obras.
Salmodian los monjes; ¡qué versifiquen otros!
Reservado está el corazón del monje a la alabanza divina:
Abandona los versos y medita la gloria de Cristo.

102. Por ejemplo, el *Hypognosticon* de Lorenzo de Durham, extractos del cual ha publicado J. Raine, *Dialogi Laurentii Dunelmensis*, Durham 1880, 62-71.
103. A. Boutemy, *Fragments d'une oeuvre perdue de Sigebert de Gembloux*: Latomus (1938) 196-220; Sigeberto adapta en ellos la descripción de la creación que ofrecen las *Metamorfosis* de Ovidio.
104. *Documents sur la mort des moines. IV, Epitaphes et poèmes divers*: Rev. Mabillon 46 (1956) 70-81.
105. *Les manuscrits de l'abbaye d'Hautmont*: Scriptorium (1953) 59-67; *Un nouveau manuscrit d'Hautmont*, *ibid.*, 107-109.
106. «Monachi qui rythmos fecerint ad domos alias mittantur, non redituri nisi per generale Capitulum», ed. de J. M. Canivez, *Statuta Capit. gen. Ord. Cist.*, I, 1933, 232, ad ann. 1199, n. 1.
107. En *Textes et manuscrits cisterciens à la Bibliothèque Vaticane*: AnalOrdCist 15 (1959) 82-83. Otros ejemplos cistercienses: J. H. Mozley, *The collection of mediaeval latin verses in Ms. Cotton Titus D. XXIV*: Medium Aevum (1942) 145 (poemas de un monje de Rufford en el siglo XII); A. Wilmart, *Les Mélanges de Mathieu préchantre de Rievaulx au début du XIII siècle*: RevBén 52 (1940) 15-84. A diferencia de Iterio de Vassy, Mateo de Rievaulx no tiene más que desdén por sus propios versos (*ibid.*, 68, 15): «Haec metra, mi fili, tu noli pendere vili».
108. *Les divertissements poétiques d'Itier de Vassy*: AnalSOrdCist 12 (1956) 296-304. Sólo se traducirán aquí algunos extractos.

¡Así sus palabras honren al Señor y las acciones suyas!
No es de ningún modo la facundia lo que une a los seres celestiales.
Un pulcro lenguaje no lleva a la cima de la felicidad,
Que se consigue solo con abundancia de buenas acciones.
Aparta de ti los atractivos y las flores
De la literatura mundana...
No pueden sino desagradar sus goces al que busca la perfección...
Si quieres hacerte útil, da a los monjes buen ejemplo
Y no pruebes a seducirlos con adornos literarios.
Más vale la vida religiosa que toda literatura.
Yo mismo, si fuera un auténtico monje, lloraría por mis pecados.
Lo propio del monje es llorar, no hacer versos.

El humor cisterciense. El arte monástico

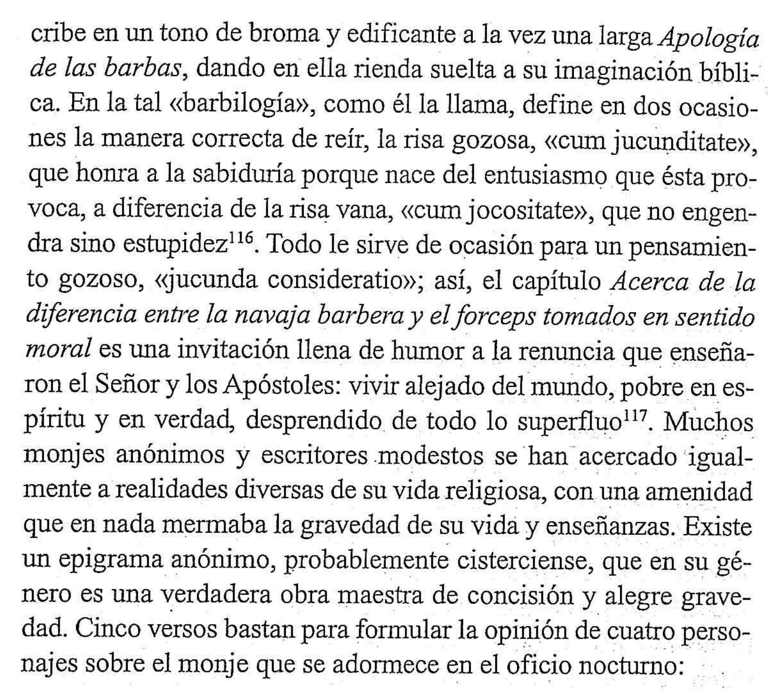
Un rasgo psicológico que los monjes deben a la literatura clásica es cierto sentido del humor. Las demás fuentes de su cultura están llenas de gravedad; explican su seriedad profunda. Mas la literatura explica quizás, al menos en parte, la jovialidad, la ironía incluso, con las que han expresado en ocasiones su pensamiento. Ese humor aparece a menudo en las obras de arte monásticas. Por no citar más que un ejemplo, podemos tomarlo de la escuela cisterciense. Como en los manuscritos de Cluny y otras abadías benedictinas, se encuentran en los de Cîteaux, en sus orígenes y en todas las épocas, las más caprichosas quimeras. Y el caso es que esos animales fantásticos no sólo no son necesarios en absoluto en biblias o libros litúrgicos, sino que no todos poseen una significación simbólica o edificante. Evidentemente, los iluminadores no han buscado más que divertir, mostrándonos esos animales de los que uno devora la cola del otro. Dado que los estatutos prohibían la posesión de animales, puesto que «incitan a la vanidad»[109], se las representó en las iniciales de los textos[110]. Esos inocentes dibujos

109. «Quod animalia vitium levitatis ministrantia non nutrientur», *Super instituta generalis capituli apud Cistercium*, XXII, ed. de C. Noschitzka: AnalSOrdCist 6 (1950) 26; cf. *ibid.*, c. 5, 2324. Elredo de Rievaulx, *Speculum caritatis*, II, 24, en PL 195, 572, también se declara contra los mismos animales.
110. *Les peintures de la Bible de Morimond*: Scriptorium (1956) 289-310.

constituyen la parte de la fantasía en una vida en que la austeridad no excluía la poesía y los juegos de la imaginación. El humor supone una cualidad en el hombre espiritual; supone el desprendimiento, la ligereza –en el sentido gregoriano de la palabra–, la alegría, el arranque fácil.

Ese mismo humor aparece en muchas de las producciones literarias. En el siglo IX, los poemas «suavemente satíricos» de un Pablo Diácono nos dan idea de las recreaciones en las escuelas monásticas[111]. En el siglo X, en una auténtica «fantasía de letrado», presta un Letaldo sentimientos épicos a insignificantes personajes, al precio de todo un cuadro de reminiscencias clásicas, tomadas especialmente de Virgilio, aunque también de Ovidio, Lucano, Estacio y Claudiano[112]. San Bernardo sabía divertir cuando inventaba, en su diaria predicación familiar, parábolas e historias, como aquélla en que compara al monje a un comerciante[113]. Sus oyentes reconocían a su palabra ese carácter placentero: «Quam jucunde!»[114]. Mas no desdeñó tampoco la ironía en sus obras publicadas, incluso en las más solemnes, como la *Consideración*, que escribiera al final de su vida y dedicó al Papa. Los cuadros que en ella traza de los prelados más altos son, sin duda, más divertidos que exactos. Ya en su primer tratado, *Sobre los grados de humildad*, los doce retratos a la manera de Teofrasto, que ocupan la segunda parte, están llenos de agudeza, de graciosos detalles, vistos por alguien que sabe mirar en derredor suyo, y que están animados de una sorprendente inspiración. Galland de Rigny le dedicó sus curiosas obras, el *Libro de los proverbios* y el *Libro de las parábolas*, en que las más elevadas enseñanzas se dan con sencillez, y con un estilo a menudo picante[115]. Y Burcardo de Bellevaux, amigo del santo, es-

111. F. Ermini, *La poesia enigmatistica e faceta di Paolo Diacono*: Medio Evo latino (1938) 137-140.
112. J. Bonnes, *Un lettré du X siècle*: Rev. Mabillon 24 (1934) 23-48.
113. *Études sur saint Bernard*, 143-147, 79-80 y *passim*.
114. *Saint Bernard et la dévotion joyeuse*, en *Saint Bernard homme d'Eglise*, La Pierre qui Vire 1953, 237-247. *Bernhard von Clairvaux. Die Botschaft der Freude*, Einsiedeln ²1954, 30-33.
115. *Les Paraboles de Galland de Rigny*: AnalMon 1 (1948) 167-180; J. Chatillon, *Galland de Rigny, Libellus Proverbiorum*: RevMoyALat 9 (1953) 1-152.



cribe en un tono de broma y edificante a la vez una larga *Apología de las barbas*, dando en ella rienda suelta a su imaginación bíblica. En la tal «barbilogía», como él la llama, define en dos ocasiones la manera correcta de reír, la risa gozosa, «cum jucunditate», que honra a la sabiduría porque nace del entusiasmo que ésta provoca, a diferencia de la risa vana, «cum jocositate», que no engendra sino estupidez[116]. Todo le sirve de ocasión para un pensamiento gozoso, «jucunda consideratio»; así, el capítulo *Acerca de la diferencia entre la navaja barbera y el forceps tomados en sentido moral* es una invitación llena de humor a la renuncia que enseñaron el Señor y los Apóstoles: vivir alejado del mundo, pobre en espíritu y en verdad, desprendido de todo lo superfluo[117]. Muchos monjes anónimos y escritores modestos se han acercado igualmente a realidades diversas de su vida religiosa, con una amenidad que en nada mermaba la gravedad de su vida y enseñanzas. Existe un epigrama anónimo, probablemente cisterciense, que en su género es una verdadera obra maestra de concisión y alegre gravedad. Cinco versos bastan para formular la opinión de cuatro personajes sobre el monje que se adormece en el oficio nocturno:

> Dice el abad: Hijo mío, inclina la cabeza al *Gloria Patri*.
> Dice el diablo: No se inclinará antes de haber roto sus ligaduras.
> Responde el abad: Señor, para que no perezca esta oveja, líbrala de sus ligaduras y de su enemigo.
> Declara Dios: Libero al cautivo, mas a ti toca castigar al negligente.
> Concluye el monje: Antes me dejaría cortar la cabeza, que volver a dormir[118].

Finalmente, los monjes de la Edad Media no podían entrar en contacto con la tradición clásica sin aprovecharse de toda la sabiduría y verdad que había acumulado. En ella encontraron multitud

116. E. Ph. Goldschmidt, *Burchardus de Bellevaux, Apologia de barbis*, Cambridge 1955, serm. III, capítulos 8 y 39, 38 y 77.
117. *Ibid.*, serm. III, capítulo 47, 85.
118. Como testigo de ese humor cisterciense acerca del que podría escribirse un bello estudio, puede citarse todavía el diálogo que presenté bajo el título *Textes sur saint Bernard et Gilbert de la Porrée*: Mediaeval Studies 14 (1952) 111-128, y que ha sido identificado como perteneciente a Everardo de Yprés por N. M. Haring: Mediaeval Studies 17 (1955) 143-172.

de versos o de fórmulas –que ellos convirtieron en proverbios– en los que los antiguos habían concretado experiencias humanas, algunas de ellas provechosas[119]. En dicha tradición descubrían ejemplos de auténtica grandeza, y no vacilaron en inspirarse en ellos, si bien trasponiéndolos al plano de la virtud cristiana, lo que hacían de un modo espontáneo.

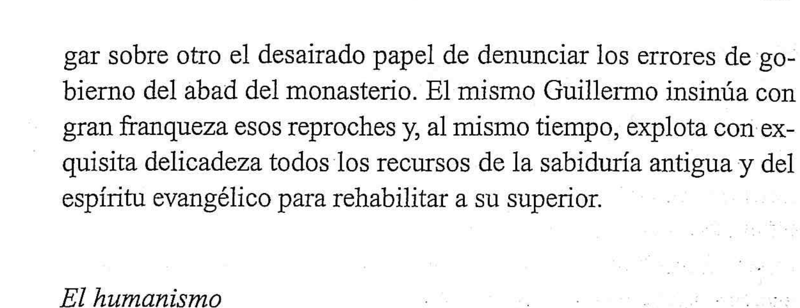
Un cluniacense, para defender el ideal de vida trazado por san Benito, cita a Fedro, Terencio, Plauto, Estacio, Virgilio, Juvenal, Persio, Cicerón y al historiador Josefo; en su pluma se mezclan los recuerdos que han dejado en él las sátiras y las comedias con los de los Padres del desierto, san Basilio, san Jerónimo, san Efrén, san Gregorio y Casiano[120]. ¿No es ello indicio de que no amaba sólo la belleza de los textos clásicos, sino también su contenido?

Otro ejemplo exquisito de la misma actitud lo encontramos en el *Diálogo* de Guillermo de Saint-Denis[121]. Suger había sido un hombre de personalidad muy acusada; era difícil sustituirle en la dirección de su monasterio o, simplemente, sucederle. A su muerte, los monjes de Saint-Denis, casi por unanimidad, eligieron a Odón de Deuil para que ocupara la sede abacial, pero enseguida se dieron cuenta de que no poseía las cualidades a las que Suger los había acostumbrado, y algunos se lamentaron de ello. El monje Guillermo, que había sido confidente y secretario de Suger, informado de las críticas de que era objeto su sucesor, resolvió defenderle de sus detractores, y logró hacerlo con mucha delicadeza en forma de un largo diálogo. En el curso de una conversación entre un personaje ficticio, llamado Gaufredo, y él mismo, Guillermo asume el ingrato papel de acusador, lo cual da ocasión a su humildad para convencerse de que no tenía razón y cambiar así de parecer; este procedimiento le evita también el tener que car-

119. Las fuentes clásicas de muchos proverbios han sido señaladas por W. Heraeus, *Zu Werners Sammlung lateinischen Sprichwörter des Mittelalters*, en *Studien zur lateinischen Dichtung des Mittelalters, Ehrengabe K. Strecker*, Dresde 1931, 84-86.

120. A. Wilmart, *Une riposte de l'ancien monachisme au manifeste de Saint Bernard*: RevBén 46 (1934) 296-344.

121. A. Wilmart, *Le dialogue apologétique du moine Guillaume*: Rev. Mabillon 32 (1942) 80-118.



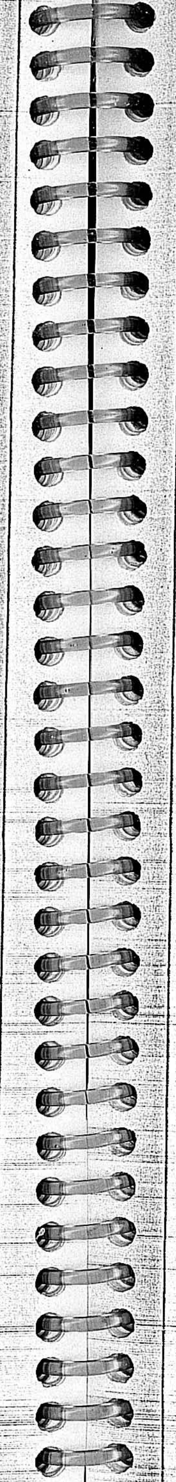
gar sobre otro el desairado papel de denunciar los errores de gobierno del abad del monasterio. El mismo Guillermo insinúa con gran franqueza esos reproches y, al mismo tiempo, explota con exquisita delicadeza todos los recursos de la sabiduría antigua y del espíritu evangélico para rehabilitar a su superior.

El humanismo

Además de las citas de la sagrada Escritura, de la Regla de san Benito, de la liturgia y de los Padres, recurre también a los autores clásicos: a filósofos, como Platón, Sócrates, Cicerón y sobre todo Séneca, cuyas cartas y tratados diversos son ampliamente aprovechados; a historiadores, como Valerio Máximo, Justino y especialmente Suetonio, que en sus vidas de los emperadores Augusto, Tiberio, Domiciano y Vespasiano suministraba ideas sobre el gobierno y ejemplos de virtud privada. Esta lección de moral está constantemente esmaltada por el recurso a los poetas, como Horacio, Macrobio, Terencio, Lucano y, sobre todo, Ovidio. Todo esto sin pedantería alguna. Guillermo no hace ostentación de su enorme erudición y, como tantos otros escritores de su tiempo, apenas da referencias. No lo hace para mostrar lo que sabe, le basta que sea verdad lo que dice y que esté bien dicho. A los autores profanos de la antigüedad clásica debe una filosofía práctica llena de buen sentido, de inspiración estoica; su principal enseñanza es una lección de desprendimiento de las riquezas. Los dos monjes del *Diálogo* se entretienen en la búsqueda de «la vida feliz», como lo habían hecho tantos sabios de Grecia y de Roma. Esta «felicidad» reside en la contemplación; la soledad y el silencio habían sido recomendados por Séneca y por Cicerón como condiciones para la paz del alma y el goce del saber. Las prescripciones ascéticas heredadas de la tradición monástica, lejos de contradecir esta concepción, la confirman. Guillermo alaba aquí el ocio del hombre entregado al estudio en términos tomados de Cicerón y de Séneca, pero que un cristiano y un monje tenía necesariamente que suscribir. La felicidad es también el premio de

la constancia en la adversidad y la contradicción. Las críticas que sufre Odón de Deuil adquieren, a este respecto, un valor sublime, pues le dan ocasión de practicar esas virtudes de que tantos ejemplos nos han dejado los grandes hombres de la antigüedad. Guillermo evoca la paciencia y la firmeza de Catón, la clemencia de César, y propone a un abad como modelos de gobierno a Augusto, al divino Tito, y a otros emperadores romanos. La antigüedad está envuelta en un prestigio que Guillermo no disimula: los ejemplos que aquella nos brinda son los que él más admira; las cualidades humanas que aquella ofrece a nuestras miradas sirven a la edificación. ¡Cuánto valora las virtudes naturales! No puede leer a Suetonio con indiferencia, y esa lectura espiritual le hace siempre bien. Las acciones y palabras de Vespasiano resultan particularmente admirables. Demetrio, Catón y Atalo el estoico abundan en excelentes consejos. Con Séneca, Guillermo toma la defensa de Epicuro contra Horacio, pues no fue tan sensual como a veces se afirma. Las guerras de Jerjes ayudan a comprender las de Luis VI de Francia, y la elección de un rey de la India, cantada por Plinio, es el ideal de una elección abacial.

Toda esta cultura está al servicio de una caridad exigente. Guillermo ama a su abad, y se esfuerza por hacer estimar sus actos y su gobierno. Sin pretender sermonear, predica con gracia en un estilo vivo y agradable. Excusa las faltas de Odón, pero empieza por enumerarlas, sin temor a exponer las quejas que se formulan contra él. No podemos menos de reconocer que tal procedimiento, en un texto dirigido al mismo Odón, supone una sólida humildad en el autor... y en el destinatario. Tal era la libertad de lenguaje de esos hombres virtuosos y delicados. Podían decírselo todo, siempre que fuera con gracia. Tan sólo importaba hacerse el bien mutuamente. Y para conseguirlo, cada uno acudía a donde podía encontrarlo. Entre los paganos, Guillermo ha descubierto buenos consejos y ejemplos imitables, y se los muestra a su lector. Pero no ha excluido, ni mucho menos, los tesoros de la tradición cristiana. La Biblia le es familiar, ¡y cómo la conoce! La moral que expone es mucho más elevada que la de los estoicos. La adversidad no es sólo para los cristianos una ocasión de afirmar su personalidad, de



dominar su deseo de venganza, de ser superior a los enemigos que nos critican, sino que, por encima de todo eso, es una ocasión de imitar a Jesucristo y, a ejemplo de los santos que fueron perseguidos, tener parte en los méritos de su Pasión y contribuir eficazmente a la salvación de este mundo. Guillermo recuerda aquí, en términos conmovedores, las calumnias que tuvo que padecer Cristo, y evoca los crímenes que no ha mucho se atribuyeron a san Bernardo y al mismo Suger. Si habla de la «fortuna» que acompaña a Odón desde el comienzo de su abadiato en todas sus empresas, sabe que su verdadero nombre es Providencia, y que la «felicidad» que alaba en su abad, al igual que su celo religioso, es una gracia y un efecto de la protección divina.

En este paso continuo del vocabulario profano, que Guillermo ha adoptado, al de la Escritura, no hay nada de artificial ni afectado. Estos recursos a la antigüedad no son un juego escolar, ni tampoco son simples recuerdos y modos de expresión. Guillermo de Saint-Denis admira en los antiguos sus maneras de pensar y de vivir. ¿Podía un monje llevar más lejos el humanismo que imitando así las virtudes de los paganos?

Los literatos del Renacimiento del siglo XVI no siempre han practicado en el mismo grado esa forma de fidelidad a sus modelos. Era necesario que la vida de los miembros de la Iglesia se aprovechara de cuanto hay de bello, de verdadero y bueno en el pasado de la humanidad. Consentir que los paganos embellecieran así nuestra vida y nos hicieran bien, ¿no era proporcionarles el medio de sobrevivir en nosotros en la luz de Cristo?

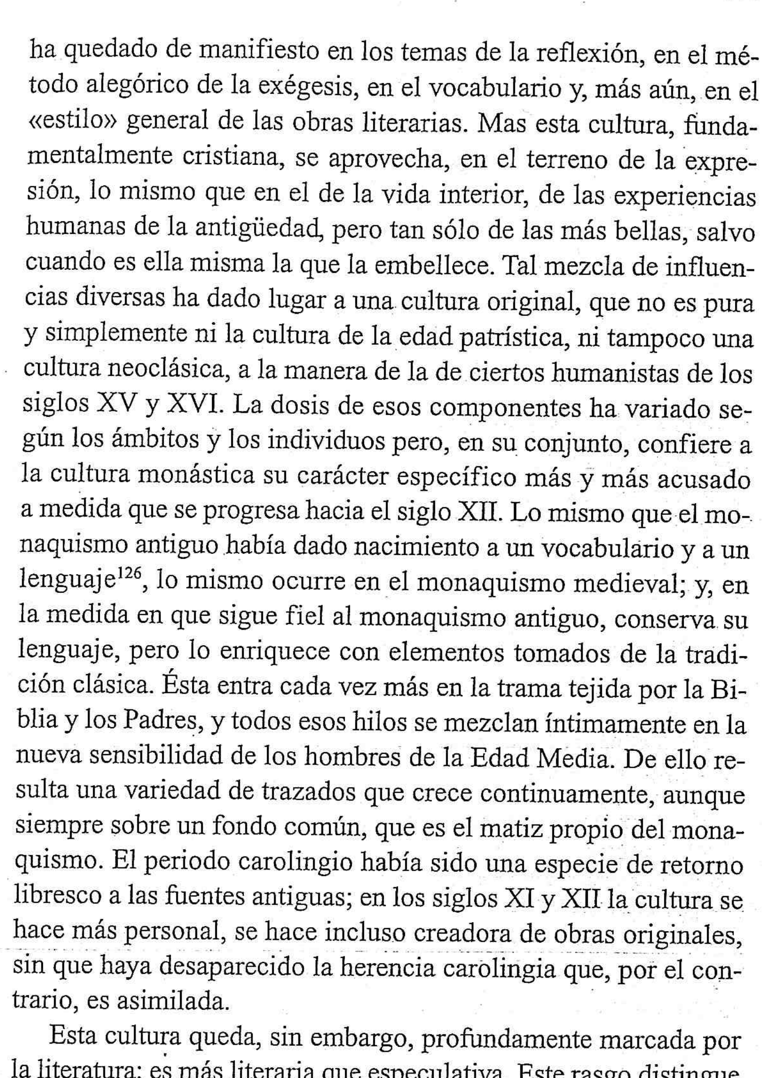
Para los cristianos, el humanismo integral consiste en hacer crecer en el hombre la influencia de Aquél que es el único «hombre perfecto», Cristo, el Hijo de Dios, que ha de volver un día en su gloria. Este humanismo escatológico no excluye el humanismo histórico, que pide a los testigos del pasado lecciones capaces de contribuir al desarrollo armónico del hombre. Los monjes de la Edad Media han demostrado que se los puede conciliar[122].

122. A pesar de lo que anuncia el título, no se trata de humanismo en el estudio biográfico muy documentado de N. Scivoletto, *Angilberto abate di S. Riquier et l'«humanitas» carolingia*: Giornale italiano di filologia (1952) 289-313.

En el momento de concluir estas consideraciones sobre las fuentes de la cultura monástica, convendría matizar un poco lo que tienen de elemental. No hay que minimizar, ni exagerar, la influencia de la tradición clásica sobre la cultura monástica de la Edad Media. Tampoco hay que simplificar, ni generalizar. Los monjes han tenido en cada época, de los siglos VIII al XII, la educación que se daba a los niños en las escuelas de su tiempo. Ahora bien, ésta se apoyó, prácticamente en todo tiempo y lugar, en la cultura clásica. Los monjes no tenían por qué rechazar ni promover esa cultura, que asimilaron de modo diverso, pero que todos acogieron. Por eso, distinguir un «monaquismo de culto» («Kultmonchtum»), como sería el de Cluny, el de Fleury y el de otros monasterios de Francia, de un «monaquismo de cultura» («Kulturmonchtum»), propio de los países del imperio, so pretexto de que, a partir del siglo XI, Cluny no quería tener dentro del monasterio más que una escuela interior[123], sería hacer un ultraje a la historia. No hay que insistir aquí en la fragilidad de tales distinciones[124].

Para evitar que se atribuya a las fuentes clásicas una influencia demasiado grande o demasiado pequeña entre los componentes de la cultura monástica, es necesario volverlas a situar en el conjunto de las fuentes de las que se alimenta esta cultura, de la que no son ni el único elemento, ni el más importante, pero sí uno de los componentes reales que, junto a otros, ha contribuido al desarrollo de una cultura homogénea[125]. Su fundamento era cristiano, apoyado en la sagrada Escritura, tanto lo que había aparecido en el campo del pensamiento y de la imaginación, como en el de la expresión verbal; la lengua del monaquismo es, ante todo, una lengua bíblica, toda ella modelada por la Vulgata. La cultura monástica está fundamentada también en la patrística, como

123. S. Hilpisch, *Günther und das Mönchtum seiner Zeit*, en *1000 Jahre St. Günther, Festschrift zum Jahre 1955*, Köln 1955, 57-61.
124. «Diese These ist nicht mehr zu halten», escribe H. Wolter, *Orricus Vitalis. Ein Beitrag zur kluniazensischen Geschichtsschreibung*, Wiesbaden 1955, 5.
125. *Y a-t-il une culture monastique?*, en *Il monachesimo nell'alto medioevo e la formazione de la civiltà occidentale;* Spoleto 1957, 609-622; *Cluny fut-il ennemi de la culture?*: Rev. Mabillon 47 (1957); igualmente H. Rupp, *Deutsche, religiöse Dichtungen des 11. und 12. Jahrhunderts*, Freiburg i. Br. 1958, 284-294.



ha quedado de manifiesto en los temas de la reflexión, en el método alegórico de la exégesis, en el vocabulario y, más aún, en el «estilo» general de las obras literarias. Mas esta cultura, fundamentalmente cristiana, se aprovecha, en el terreno de la expresión, lo mismo que en el de la vida interior, de las experiencias humanas de la antigüedad, pero tan sólo de las más bellas, salvo cuando es ella misma la que la embellece. Tal mezcla de influencias diversas ha dado lugar a una cultura original, que no es pura y simplemente ni la cultura de la edad patrística, ni tampoco una cultura neoclásica, a la manera de la de ciertos humanistas de los siglos XV y XVI. La dosis de esos componentes ha variado según los ámbitos y los individuos pero, en su conjunto, confiere a la cultura monástica su carácter específico más y más acusado a medida que se progresa hacia el siglo XII. Lo mismo que el monaquismo antiguo había dado nacimiento a un vocabulario y a un lenguaje[126], lo mismo ocurre en el monaquismo medieval; y, en la medida en que sigue fiel al monaquismo antiguo, conserva su lenguaje, pero lo enriquece con elementos tomados de la tradición clásica. Ésta entra cada vez más en la trama tejida por la Biblia y los Padres, y todos esos hilos se mezclan íntimamente en la nueva sensibilidad de los hombres de la Edad Media. De ello resulta una variedad de trazados que crece continuamente, aunque siempre sobre un fondo común, que es el matiz propio del monaquismo. El periodo carolingio había sido una especie de retorno libresco a las fuentes antiguas; en los siglos XI y XII la cultura se hace más personal, se hace incluso creadora de obras originales, sin que haya desaparecido la herencia carolingia que, por el contrario, es asimilada.

Esta cultura queda, sin embargo, profundamente marcada por la literatura; es más literaria que especulativa. Este rasgo distingue al humanismo monástico del de la escolástica[127], que, aunque sea diferente, no es menos legítimo. En las escuelas, una de las artes li-

126. L. Th. A. Lorié, *Spiritual terminology in the latin translations of the Vita Antonii.* Utrecht-Nimega 1954, en especial 164-171: *Monastic latin and primitive Western monasticism.*
127. *L'humanisme bénédictin du VIII au XII siècle*: AnalMon 1 (1948) 120.

berales, la dialéctica, tiende a prevalecer sobre las otras, con detrimento de la gramática, de la música, y de la retórica. Se tiene mayor empeño en lograr un pensamiento claro que una expresión artística, y esta preocupación se refleja en la lengua, que contrasta con la del monaquismo. La lengua escolástica, despojada de adornos, abstracta, acepta palabras que nacen de cierta jerga poco estética, aunque sean exactas. En estas condiciones, se ha dicho que «el lenguaje de los oradores y de los poetas cede el paso al de los metafísicos y los lógicos... Tal página de Abelardo parece salida de la pluma ágil de uno de nuestros racionalistas clásicos, frente a los ímpetus fogosos, aunque muy trabajados de san Bernardo»[128]. En lugar de asimilar, como hacen los monjes, la herencia tradicional, y de volverse espontáneamente hacia el pasado, en los medios escolares se orientan hacia la búsqueda de cuestiones y de soluciones nuevas. Están más atentos a la claridad que a la experiencia y al misterio, y a esa claridad se llega mediante «distinciones». No es que los monjes tengan el monopolio de la gramática, como tampoco lo tienen los escolásticos de la dialéctica; pero, de una y otra parte, se pone el acento en disciplinas diferentes.

Además, la cultura monástica se distingue, por todo lo que debe a las fuentes propiamente cristianas –bíblicas y patrísticas–, de otro humanismo también contemporáneo: el de los puros literatos, como Hildeberto, Marbodio, Pedro de Blois, y el de los clérigos mundanos, por no mencionar a los goliardos[129]. Estos estilistas caen fácilmente en el preciosismo; sus artificios de lenguaje no están puestos, muy a menudo, al servicio ni de un mensaje espiritual, ni de una enseñanza cristiana. A veces, sin embargo, producen también obras maestras. Uno de los mejores representantes de este humanismo clásico es Juan de Salisbury, tan lleno de Petronio, de Horacio –a quien «se refiere constantemente»[130]– y de otros autores profanos. No perteneciendo ni a la escolástica ni

128. M. Hubert, *Aspects du latin philosophique aux XII et XIII siècles*: Rev. des études latines 27 (1949) 227-231.

129. Sobre estos autores, cf. por ejemplo E. de Bruyne, *Études d'esthétique médiévale*, Bruges 1946, II, 160-163.

130. A.H. Tompson, *Classical echoes in mediaeval authors*: History (1948) 38.

al monaquismo, este observador, que contaba con amigos entre los escolásticos y los monjes, ha percibido claramente todo aquello que los distinguía y ha sabido conservar su estima por san Bernardo lo mismo que por Gilberto de la Porrée[131]. Sus cartas apenas han tenido difusión, tal vez debido a que sus manuscritos son muy poco numerosos, pero son muy bellas, lo mismo que otros escritos del mismo género[132].

El estilo monástico

El estilo monástico se halla a igual distancia del decir claro y sin belleza de las «cuestiones» escolásticas, y del estilo neoclásico de esos humanistas. San Bernardo ha sabido realizar perfectamente la síntesis de todos los elementos transmitidos por la tradición cultural de Occidente, pero dando predominio a los datos cristianos[133]. La misma conclusión se desprende de un análisis minucioso del estilo de Orderico Vital[134]. En este sentido, y a propósito de los representantes más típicos de la cultura monástica –Juan de Fécamp, Orderico Vital, san Bernardo y otros–, se puede hablar de un «estilo monástico». La herencia literaria de toda la antigüedad profana y patrística se encuentra en él, no tanto en forma de imitación o de reminiscencias de los autores antiguos, como en una cierta resonancia que acusa una familiaridad con sus procedimientos literarios adquirida a su contacto. Muchas de las riquezas de la tradición clásica habían sido transmitidas ya y asimiladas por los escritos de los Padres. Pensemos, por ejemplo, en todo lo que el *De officiis* de san Ambrosio o las cartas de san Jerónimo debían a Ci-

131. *Historia pontificalis*, capítulos 9-11, ed. de R. L. Poole, Oxford 1927, 229; *Saint Bernard et la théologie monastique du XII siècle*, en *Saint Bernard théologien*, 17.

132. Cf. *The letters of John of Salisbury*, I, ed. de W. J. Millot-H. E. Butler-C. N. L. Brooke, London 1955, LVII-LXI.

133. C. Mohrmann, *Le dualisme de la latinité médiévale*: Rev. des ét. latines 29 (1952) 344-347 (texto reimpreso en *Latin vulgaire. Latin des chrétiens. Latin médiéval*, Paris 1955, 50-53; R. R. Bolgar, *The classical heritage and its beneficiaries*, Cambridge 1954, 117, ha señalado que ese dualismo ha existido desde el siglo X.

134. H. Wolter, *Ordericus Vitalis*, 1955.

cerón. Era una manera, a la vez, de pensar y de expresarse. Así, la *lectio divina* completaba armoniosamente la gramática aprendida en la escuela. Y cuando se escribía, la técnica literaria no tenía nada de escolar, el procedimiento salía espontáneamente y, por lo mismo, apenas discernible. De ahí que la gramática no fuera un obstáculo para el deseo escatológico; la literatura no era una pantalla entre el alma y su Dios, sino que quedaba superada. Con ello se lograba el fin pretendido por los estudios liberales. Los autores más peligrosos se veían así «convertidos» dentro del espíritu mismo del literato; aprendidos en otro tiempo y olvidados, hasta incluso abjurados, continuaban presentes en el trasfondo del alma. Los humanistas monásticos no están divididos entre ambas culturas, como lo estarán los del Renacimiento[135]. No son tampoco parcialmente paganos. Son únicamente cristianos y, en este sentido, están en posesión de la *sancta simplicitas*.

135. Por ejemplo, *Un humaniste ermite. Le Bx Paul Giustiniani* (1476-1528), Roma 1951, 17-40, capítulo primero: *Le stoïcien*.

III

LOS FRUTOS DE LA CULTURA MONÁSTICA

8

LOS GÉNEROS LITERARIOS

En la Edad Media, como en la antigüedad, no se escribe sin «componer», se dispone la materia estilística en cierto orden, conformándose a unas maneras de escribir y a unos géneros de composición con exigencias propias. Sin duda, es difícil precisar la noción de «género literario», porque rara vez es formulada de modo teórico, pero es un hecho que los géneros existen. Al comienzo de un escrito se suele determinar a qué género pertenecerá, si será, por ejemplo, un sermón, una carta, un opúsculo, o una glosa[1]. Algunos de esos géneros han sido codificados, sobre todo los sermones, a partir de la segunda mitad de siglo XII, fuera de los medios monásticos, en las *artes praedicandi*. La obra de Guiberto de Nogent († 1124), *Sobre la manera de hacer un sermón*, no trata especialmente de la predicación, sino de la parte de exhortación moral que debe comportar toda explicación de la Escritura[2]. Aunque las cartas son ya objeto de prescripciones en las *artes dictandi* o *dictamina*, las de los monjes son escasas y breves. Los diversos géneros de composición, aun antes de haber sido codificados, fueron diferenciados y brevemente definidos por Isidoro de Sevilla en términos que repetirá después Conrado de Hirsau[3]. En la tradición clásica y patrística ha quedado testimonio de algunos géneros literarios, y esos son los que practican los monjes. Vamos a indicar sus caracteres generales y a detenernos des-

1. *Recherches sur les Sermons sur les cantiques de saint Bernard*: RevBén 67 (1955) 80-81.
2. *Liber quo ordine sermo fieri debeat*, en PL 156, 21-52.
3. *Dialogus super auctores*, ed. de R. B. C. Huyghens, Bruxelles 1955, 17-18.

pués en los de uso más frecuente entre los monjes. Estos prefieren los géneros que podríamos llamar concretos. A diferencia de los escolásticos, cuyo interés se dirige a la *quaestio*, a la *disputatio*, y a la *lectio*, concebida como una ocasión de presentar *questiones*, a los monjes les gustan los escritos en los que se trate de hechos y de experiencias más que de ideas y que, en lugar de ser la enseñanza de un maestro a un público universal y anónimo, estén dirigidos a un destinatario concreto, a un público determinado y conocido por el autor. Por este motivo, cualquiera que sea la forma que revistan, los escritos monásticos van generalmente precedidos de una carta dedicatoria, y los tratados mismos se presentan frecuentemente como cartas desarrolladas. Los monjes cultivan de buena gana géneros como la carta, el diálogo, y la historia en todas sus formas, desde las crónicas breves y los relatos de hechos particulares, hasta los largos anales[4].

También abundan en la literatura monástica los géneros de carácter pastoral. Son muy numerosos los sermones, y hasta los mismos comentarios no se desarrollan en forma de una explicación seguida e ininterrumpida del texto, ni están escritos en el tono impersonal de una investigación extraña a toda preocupación edificante, sino que adoptan la forma del sermón; son exhortaciones más que explicaciones. Esta preocupación de orden práctico y moral hace que géneros muy empleados por la tradición clásica queden excluidos: son aquellos considerados inútiles, como las comedias, los cuentos, y los poemas satíricos[5]. Este carácter «edificante» de la literatura monástica se pone también de manifiesto al comparar la mayor parte de los poemas monásticos con muchos de los que han escrito clérigos mundanos, deseosos de distraer y divertir, a veces incluso a cualquier precio. Los escritos monásticos están orientados a la práctica de la vida cristiana.

4. En los diálogos intervienen personajes ficticios, a excepción de algunos reales, cf. *La vêture «ad succurrendum» d'après le moine Raoul*: AnalMon 3 (1955) 158-165; C. H. Talbot, *Aelred of Rievaulx, De anima*, Londres 1952.

5. G. Cohen, *La comédie latine en France au XII siècle* I, Paris 1931, XXXIX, escribe que las comedias editadas en este volumen proceden de las «escuelas monacales»; así, como reconoce en otra parte (cf. XXVIII), sus autores pertenecen a los círculos docentes de la segunda mitad del siglo XII. La redacción de la *Historia septem sapientium* del cisterciense Juan de Haute-Seille, a principios del siglo XIII (ed. de A. Hilka, Heidelberg 1913), es de un monje descontento, como dice él mismo en el prefacio (cf., sobre este escrito, E. K. Rand, *The Mediaeval Virgil*: Studi Medievali [1932] 437). Esta especie de adivinanzas pedagógicas, que reciben el nombre de *joca monachorum* y que revisten a menudo la forma de un diálogo entre Epicteto y el emperador Adriano, versan en su mayor parte sobre la Biblia; cf. la ed. de W. Suchier, *Das mittellateinische Gespräch Adrian und Epictitus nebst verwandten Testen* (*Joca monachorum*), Tübingen 1955.

Una literatura de silencio

Otra de sus características es la de ser, muy a menudo, intercambios entre monjes, es decir, hombres que tienen el silencio como una de sus principales obligaciones. Han madurado esos escritos en la escuela del silencio: «silentium loquendi magister»[6], y están destinados a fomentarlo. Esta literatura de silencio es, pues, de estilo escrito mucho más que oral. Esto la distingue también de la escolástica, pues el instrumento básico de las escuelas antiguas y medievales era el diálogo, el intercambio entre maestro y discípulos, la rueda de preguntas y respuestas. En las escuelas se habla mucho, se «disputa», el trabajo es esencialmente oral, «en gran parte improvisado»[7]. Si se escribe, es generalmente después de haber hablado; se anota lo que se ha dicho u oído, y según se ha retenido. En el monasterio, por el contrario, se escribe porque no se habla, se escribe para no hablar. La producción tiene, pues, un carácter más trabajado, más literario. Hay tiempo para expresarse en verso. Si se componen discursos, sermones, son a menudo obras de «retórica escrita»; esos sermones que no han sido improvisados, y que no lo serán nunca, constituirán el objeto de una lectura pública o privada, en alta voz en uno y otro caso. Los antiguos habían cultivado la retórica por razón de su eficacia en la vida pública; los autores clásicos habían hecho uso de ella sobre todo en la política; los oradores cristianos –que eran obispos o hablaban en su nombre– la emplearon para instruir a los fieles. Los monjes, en un ambiente en el

6. Pedro Damián, *De perfecta monachi informatione*, 4, en PL 145, 724.

7. M. Hubert, *Aspects du latin philosophique aux XII et XIII siècles*: Rev. des ét. latines 27 (1949) 217.

que reina el silencio, continúan cultivando los mismos géneros por los recursos literarios que ofrecen. Así, se aplica el arte de hablar a la redacción de cartas o de sermones. No por eso están desprovistos de una retórica auténtica, la que daban a conocer los autores clásicos y después los Padres, cuyo influjo ellos mismos habían recibido[8]. No hay duda de que los monjes la estudiaban rara vez de manera teórica. Es sobre todo en la escolástica donde, bajo la influencia de la lógica de Aristóteles, se llegó a hacer retórica especulativa, lo mismo que se hacía gramática especulativa[9]. En este terreno, también la *lectio divina* fue la escuela de los monjes.

En fin, los géneros literarios monásticos están marcados por una cierta fijeza; del siglo VIII al XII no han evolucionado apenas. También por este rasgo los medios monásticos se revelan conservadores, fieles a la antigua tradición de los clásicos y de los Padres. En las escuelas, por el contrario, los géneros no dejan de evolucionar y de diversificarse: la *questio* dará lugar a la *questio disputata*, a la *quaestiuncula*, al artículo y al *quodlibet*; la *lectio* se duplica en una *reportatio*; y cada uno de estos géneros, como el sermón mismo, obedecerá a un plan cada vez más concreto y a una técnica que se va haciendo más y más complicada. La literatura monástica, en cambio, conserva siempre la misma libertad, la misma falta de complejidad; su divisa sigue siendo la *sancta simplicitas*.

Tratemos ahora de caracterizar con más detalle los géneros literarios que los monjes han cultivado con frecuencia: la historia, el sermón, la carta y el florilegio.

La historia

A los monjes les ha gustado mucho la historia, y por eso han practicado este género más que otro tipo de autores; incluso, podría decirse, que en exclusiva. Es este un hecho que han constatado los estudiosos de la literatura medieval, y por el cual el monaquismo, una vez más, se distingue de la escolástica: «En Francia, ninguno de los maestros de las escuelas de Chartres, de Poitiers, de Tours, de Reims, de Laón o de París, a pesar del renombre de su enseñanza, se ha preocupado de la obra histórica»[10]. También en Inglaterra los historiadores son casi todos monjes, y algunos monasterios, como Bury y Saint-Albans, han tenido, durante generaciones sucesivas, verdaderas escuelas de historiadores. Es cierto que algunos textos hagiográficos han sido redactados algunas veces por seculares, miembros del clero de las iglesias que querían glorificar a sus santos. También es revelador que, por ejemplo, la iglesia de Mans le haya encargado al monje Letaldo que redactara la leyenda de san Julián. Tal interés por la historia parece, incluso, estar en proporción con el fervor monástico. En Cluny y en otros lugares relacionados con él, una serie de historiógrafos unen a san Odón con Raul Glaber y Orderico Vital, pasando por los cronistas de Fleury y de Flavigny[11].

La orden cisterciense no anda a la zaga en este punto. Otón de Freising, Helinando de Froidmont, Guntero de París, Raul de Cogeshall y Alberico de Trois-Fontaines rivalizan con muchos autores de crónicas anónimas[12]. En Dinamarca se funda, en 1161, un monasterio que tendrá como una de sus tareas el escribir los anales del reino[13]. El interés por la historia no se manifiesta únicamente en los escritos de los monjes, sino también en sus lecturas. Solamente en un año, del que conocemos las lecturas de los monjes de Cluny durante la cuaresma, sabemos que seis miembros de la comunidad, de 64, recibieron para leer obras de historia: Josefo, Orosio, la crónica de Beda y hasta Tito Livio[14].

8. R. Mac Keon, *Rhetoricism in the Middle Ages*: Speculum 17 (1942) 1-8.
9. *Un traité De fallaciis in theologia*: Rev. du Moyen Âge latin 1 (1945) 43-46; M. D. Chenu, *Grammaire et théologie aux XII et XIII siècles*: ArchHistDoctLitMoyA (1936) 5-28.

10. J. de Ghellinck, *L'essor de la littérature latine au XII siècle* II, Bruxelles-Paris 1946, 90.
11. Lista de historiadores benedictinos en Alemania, en F. Zoepfl, *Die Grundlegung der deutschen Kultur durch die Benediktiner*: MunchThz 4 (1953) 242.
12. Cf. J. M. Canivez, *Cîteaux (Orden)*, en DHGE 12 (1953) 914.
13. «Ut in eo viri eruditione praestantes alerentur, qui regni annales resque posterorum memoria dignas cartis quotannis mandarent», citado por J. M. Canivez, *Cîteaux*, 915.
14. A. Wilmart, *Le convent et la bibliothèque de Cluny vers le milieu du XI siècle*: Rev. Mabillon 11 (1921) 113-115.

¿Cómo explicar el interés de los monjes por la historia? Dos razones pueden apuntarse. La primera es que el género histórico existía desde la antigüedad clásica y había dejado modelos que se habían estudiado en el periodo escolar y que, más tarde, servirían de fuente de inspiración. La gramática era el arte de «interpretar a los poetas y a los historiadores»[15]. A la lectura de los analistas de la antigüedad se añadía la de historiadores como Sozomeno, cronistas como Isidoro y bibliógrafos como Jerónimo y Genadio[16]. Ruperto de Deutz decía de Salustio que era «el más grande de los historiógrafos, como Virgilio lo era de los poetas y Cicerón de los oradores»[17]. Y Guillermo de Poitiers alaba a Orderico Vital por haber «imitado a Salustio»[18]. Tito Livio ha tenido también imitadores[19].

La segunda razón de ese gusto por la historia es la tendencia conservadora, que es, por decirlo así, congénita al monaquismo. En virtud de ella se volvía hacia la tradición y se tenía el cuidado de preservar las aportaciones del presente. Muchos monjes historiadores han confesado, en los prólogos de sus crónicas, ese amor al pasado y el deseo que los movía a fijarlo por escrito para que no cayera en el olvido y pudieran sacarse de él todas las lecciones que contenía para el futuro. Orderico Vital, por ejemplo, ha contado de cuán buena gana «leían sus hermanos las acciones de sus antepasados». Se exhortaban los unos a los otros a escribir su relato, pero como era un trabajo pesado, «opus arduum», ninguno

15. «Scientia interpretandi poetas et historicos», *De clericorum institutione* III, 18, en PL 107, 395. Cf. *supra*, 32.

16. A. Viscardi, *La cultura nonantonala nei sec. XI-XII*, en *Diputazione di storia patria per le antiche provincie Modenesi*, serie VIII, v. 5, Modena 1953, 349s.

17. *In Math.*, 5, en PL 168, 1424.

18. H. Wolter, *Ordericus Vitalis. Ein Beitrag zur Kluniazensischen Geschichtsschreibung*, Wiesbaden 1955, 209, n. 197.

19. L. Sorrento, *Tito Livio dal Medio Evo al Rinascimento*, en *Medievalia*, Brescia 1944, 410-412; G. Billanovich, *Lamperto di Hersfeld e Tito Livio*, Padova 1945, 47, ha podido hablar del «Tito Livio religioso» que ha conservado la Edad Media monástica; también ha mostrado cómo Lamberto de Hersfeld aplicó a la historia de un monasterio las fórmulas empleadas por Tito Livio para hablar de la historia política y militar de Roma, 33 y *passim*. A su vez, Teodorico de Saint-Trond († 1107), para exaltar las virtudes de Landrada de Münster-Bilsen, toma como modelo el retrato que Tito Livio esbozó de Aníbal, todo esto «sin caer jamás en el ridículo» (*ibid.*, 39).

se atrevía a emprenderlo[20]. Pedro el Venerable ha cantado, con más entusiasmo que ningún otro, las alabanzas de la historia, y ha elogiado a los historiadores que transmiten a las generaciones futuras lo que la suya ha vivido:

Yo me entristezco, en efecto, más de lo que muchos, tal vez, crean; sí, y me irrito, por el letargo de un gran número de hombres que, distinguidos por su ciencia, su amor a las letras y su elocuencia, tienen, sin embargo, la pereza de no poner por escrito, para los que vendrán después de ellos, las obras maravillosas que el Omnipotente realiza muy a menudo en diversos puntos de la tierra para afirmar su Iglesia. Era una costumbre antigua, no sólo entre los primeros padres de la fe cristiana, sino también entre los gentiles, consignar por escrito todas las obras que se realizaban, buenas o malas; pero nuestros contemporáneos, de los que yo hablo, menos celosos que esos cristianos y esos paganos, dejan, en su negligencia, que se extinga la memoria de todo lo que sucede en su tiempo y que tan útil podría ser a los que vengan detrás de ellos. El salmista inspirado dice a Dios: «¡Que todas tus obras te alaben, Señor!» (Sal 144, 10), es decir, que seas alabado por todas tus obras, pero ¿cómo será Dios alabado por unas obras que quedan ignoradas?, ¿cómo serán conocidas por aquellos que no las vieron si no se les cuentan?, ¿cómo podrán quedar en la memoria de las edades que se alejarán de la nuestra y la reemplazarán, si no se las escribe? Todas las obras, buenas o malas, que se hacen en el mundo por voluntad o permisión de Dios deben servir para gloria y edificación de la Iglesia, pero si los hombres las ignoran, ¿cómo contribuirán a glorificar a Dios o a edificar a la Iglesia? Esta apatía, que se cierra en un silencio estéril, ha llegado a tal punto que todo lo que se ha hecho desde hace cuatrocientos o quinientos años, sea en la Iglesia de Dios, sea en los reinos de la cristiandad, es poco menos que ignorado por nosotros, como por todo el mundo. Se ve, en efecto, una diferencia tan grande entre nuestra época y las que la precedieron, que todo lo que se remonta a quinientos o mil años atrás nos es perfectamente conocido, mientras que no sabemos nada de los hechos que siguen a ese tiempo, y hasta de los que han pasado en nuestros días. Por eso, tenemos una multitud de historias antiguas, de documentos eclesiásticos, de libros de mucha doctrina, que encierran los preceptos y ejemplos de los Padres y, en cambio, de los hechos que han sucedido en épocas próximas a la nuestra, podría asegurar que no poseemos un solo libro que trate de ellos. Los antiguos historiadores, llenos de ardor para buscar todo aquello de lo que podían sacar algún partido, tomaban de las naciones más

20. H. Wolter, *Ordericus Vitalis*, 195.

alejadas y de idiomas extraños lo que esos pueblos y esas lenguas podían proporcionar que fuera digno de interés y que pudiera aportar algún provecho a la humanidad. Los egipcios se entregaban con ardor al estudio de la lengua y de las ciencias de los griegos; los griegos, a la lengua y a las ciencias de los latinos; éstos, a la lengua y a las ciencias de los griegos, de los hebreos y de muchos otros pueblos y, lo que en ellas descubrían que sobresaliera por su utilidad, lo vulgarizaban por medio de escritos diversos y de traducciones de toda especie. Los que en nuestros días cultivan la lengua latina obran de un modo muy diferente. No sólo no se preocupan en absoluto de lo que es extraño a su patria, sino que tampoco se dignan a dar a conocer, por medio de la escritura o de la palabra, lo que sucede a dos pasos de ellos[21].

Finalidad edificante

Este texto es muy revelador de la concepción que los monjes tenían de la historia y explica el modo como escribían. Se pueden distinguir sus obras según que cuenten en ellas la historia general o la vida de los santos. Estos dos géneros presentan caracteres comunes. No hay duda de que en ambas categorías, sobre todo en la primera, se está lejos de la uniformidad. El estilo y el método varían de un historiador a otro, lo mismo que varían entre los diferentes poetas o entre los teólogos. Pero dentro de esta diversidad, aparecen dos rasgos comunes a todos los historiógrafos. El primero es el que podríamos llamar carácter edificante de esa literatura, por el cual se emparenta con el género pastoral. «Edificante» tiene aquí un sentido parecido al que tenía en san Pablo. Se trata de «construir» la Iglesia, Cuerpo de Cristo. Ahora bien, esta historiografía es edificante por su fin, por sus procedimientos y hasta por su objeto. Su fin no es puramente científico o intelectual, como si el conocimiento del pasado constituyera un fin en sí mismo, sino de carácter práctico, esto es, instruir para hacer bien, y ello de dos maneras: primero, alabando a Dios; se escribe para la gloria de Dios, con vistas a incitar al lector a alabar al Señor. Orderico Vital no tiene reparo en proclamarlo

21. *De miraculis*, prólogo, en PL 189, 907-909.

muchas veces. Hay que «cantar» la historia como un himno en honor de Aquél que ha creado el mundo y lo gobierna con justicia[22]. Además, se quiere proponer ejemplos a imitar, si son buenos, y a evitar, si son malos. Orderico prevé que sus lectores hojearán un día su texto atentamente para encontrar en él lecciones útiles a sus contemporáneos[23]. Si los monjes se preocupan poco del progreso del pensamiento especulativo, no se desinteresan en absoluto de la posteridad.

Historia y liturgia

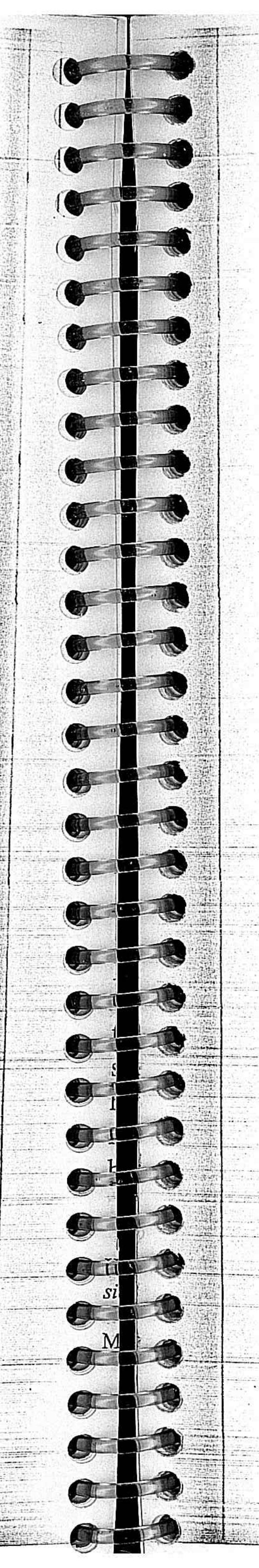
El fin determina la manera de presentar los hechos. Para incitar a la virtud y a la alabanza a Dios es necesario, después de haber constatado los hechos, interpretarlos de alguna forma; es necesario, sobre todo, replantearlos en un vasto contexto, pues la historia particular se inscribe siempre en la historia de la salvación. Los acontecimientos están dirigidos por Dios, que quiere la salvación de los elegidos. Los monjes ponen al servicio de esta convicción ese sentido de la Iglesia que les da la lectura de los Padres y la celebración de la liturgia. Se sienten solidarios de la comunión universal; los santos, cuyo culto celebran, son para ellos unos amigos con los que mantienen una verdadera familiaridad y cuyos ejemplos se conservan vivos. También les es muy natural el pensamiento de los ángeles. Los temas de la liturgia impregnan toda una concepción de lo que sucede en el tiempo. Así, los escritos históricos de Otón de Freising están dominados por grandes perspectivas teológicas: el misterio de la Epifanía, en el que Cristo aparece como sacerdote y rey, el sentido de la escatología, la evocación de la Jerusalén celeste y del juicio final. En todas esas perspectivas ocupa un lugar preminente el vocabulario del martirologio[24]. Y es que, a partir de acontecimientos concretos, se tra-

22. «Ad laudem Creatoris et omnium rerum iusti Gubernatoris chronographia pangenda est»; este texto y otros son citados por H. Wolter, *Ordericus Vitalis*, 73 y notas.
23. *Ibid.*, 204, n. 56.
24. L. Arbusow, *Liturgie und Geschichtschreibung im Mittelalter*, Bonn 1951.

ta siempre de servir a la Iglesia, de profundizar en el misterio de la vocación cristiana, de discernir cómo la salvación de la humanidad se va realizando en la trama del tiempo. Las referencias a la historia sagrada, especialmente a los relatos del Antiguo Testamento, son, por consiguiente, frecuentes y legítimas. ¿No designa, en primer lugar, la palabra *historia* el pasaje de la Biblia que se lee en el oficio, en un clima de oración?[25] Todo relato es concebido, más o menos, de acuerdo con este modelo, y esta impronta bíblica, patrística y litúrgica, discernible tanto en las ideas como en el vocabulario, permite hablar de una historiografía «monástica», es decir, de una manera monástica de escribir la historia[26]. Por lo demás, los autores clásicos, como Cicerón, «se habían formado una idea muy libre sobre la manera de contar la historia»[27], y tampoco sobre este punto tenían que renegar de ellos los monjes de la Edad Media.

En fin, la historia concebida así, como una enseñanza religiosa, tiene como objeto los hechos religiosos mismos, más que los hechos políticos o económicos. Los fenómenos económicos –malas cosechas, hambres, alza de precios– son evocados a propósito de la caridad de los hombres virtuosos. Los acontecimientos políticos son considerados desde el punto de vista de sus incidencias religiosas y, sobre todo, de las relaciones entre los príncipes y la autoridad de la Iglesia. En cambio, los monjes conceden mucha atención a las manifestaciones de la vida litúrgica: procesiones, traslados de reliquias, dedicación de iglesias, y coronación de reyes y emperadores. Suger compuso un opúsculo entero para relatar la construcción y dedicación de Saint-Denis. Y muchos otros destinan en sus crónicas una gran parte a tales acontecimientos, como si tuvieran repercusión en la Iglesia universal y merecieran que se conservara siempre su recuerdo. Los monjes han contado más ceremonias que batallas.

25. P. Lehmann, *Mittelalterliche Büchertitel*: Sitzungsb. der Bayer.-Akad. der Wiss., Philos.-Hist. Kl., 3 (1953) 20-24.
26. H. Wolter, *Ordericus Vitalis*, 71.
27. H. L. Mikoletzky, *Sinn und Art der Heiligung im frühen Mittelalter*: Mitt. des Instit. f. oesterr. Geschichtsforsch. (1949) 105.



Sentido crítico y credulidad

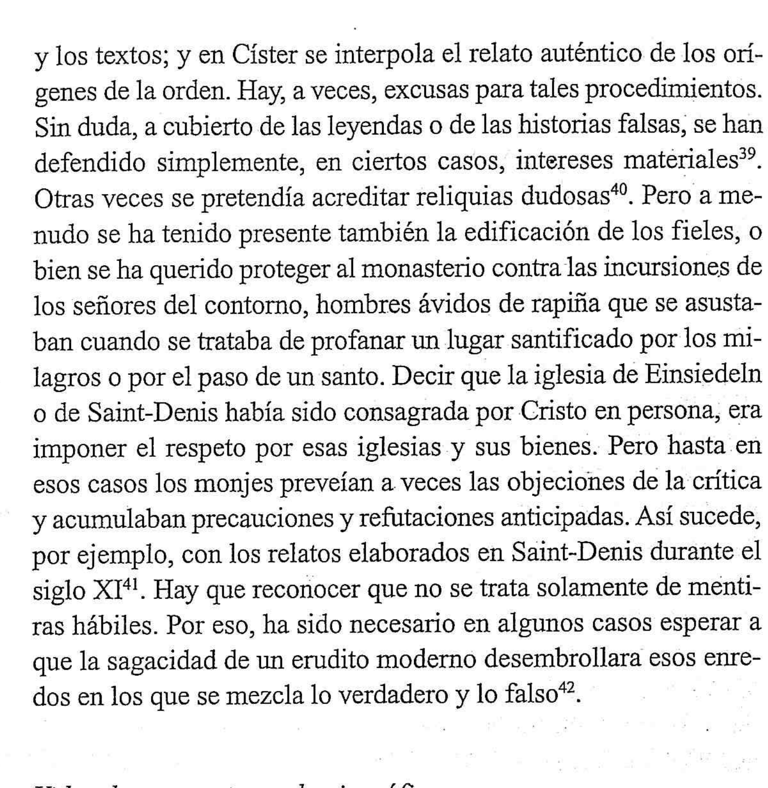
El hecho de que al componer sus historias tuvieran los monjes el propósito de que sirvieran para edificación, no quiere decir que descuidaran el sentido crítico. Precisamente, el segundo carácter de la historiografía monástica es el de ser científica. Es indudable que no hay que pedir a los hombres de la Edad Media que aplicaran nuestros métodos críticos. También éstos han variado según los tiempos y los entornos. Desde el renacimiento carolingio, las artes liberales eran la base de la historiografía. Pero los historiadores y su medio podían sentirse más o menos inclinados a dar fe de lo maravilloso. Tal vez porque la sensibilidad, aun en el campo de la devoción, ha ganado terreno, la credulidad es mayor en el siglo XIII que en el XI[28]. La evolución tiene lugar no como durante los tiempos modernos en el sentido del escepticismo, sino en el sentido de la fe. Sin embargo, en todas las épocas monjes historiadores han dado pruebas de espíritu científico. En pleno siglo X, Letaldo de Micy tira por tierra la leyenda –«para bien de la religión», como él dice– según la cual san Julián, contemporáneo de los Apóstoles, había sido enviado por san Clemente a la Galia, donde había fundado la iglesia de Mans. Su demostración encontrará resistencia por espacio de diez siglos, hasta nuestros días[29]. Respecto a la verificación de los hechos, sienta excelentes principios, como expresa en las siguientes palabras: «He omitido cosas que me parecen menos probables, pero lo que he sabido por el testimonio verídico de algunos antiguos, he creído que no debía pasarlo en silencio, convencido de que, si los milagros son raros hoy, hay en la Iglesia muchos cristianos que no son inferiores, por el mérito de su vida, a los obradores de milagros»[30]. Más tarde, Guiberto de Nogent, en un tratado *Sobre los santos y sus reliquias*[31],

28. El hecho ha sido comprobado, por ejemplo, para la diócesis de Lieja, por H. Silvestre, *Renier de Saint-Laurent et le déclin des écoles liégeoises au XII siècle*, en *Annales du Congrès archéologique et historique de Tournai*, 1949, 122.
29. J. P. Bonnes, *Un lettré du X siècle. Introduction au poème de Létald*: Rev. Mabillon 33 (1943) 29-33: *L'historien et l'écrivain*, 24, nota 2.
30. *Vita s. Juliani*, epístola dedicatoria, 4, en PL 137, 784.
31. *De sanctis et eorum pignoribus*, I, 1, en PL 156, 615.

escribe contra el culto dado prematuramente a ciertas personas, que hacen milagros o se cree que los hacen[32]; protesta contra aquellos que veneran falsas reliquias, en especial contra los monjes de Saint-Médard, que pretendían poseer un diente del Señor[33], y pone en guardia contra lo maravilloso que da pie para sospechar de su autenticidad[34]. Por su parte, Orderico Vital despliega un método riguroso en la búsqueda e interpretación de los documentos originales; después de haber citado una serie de fuentes, hace esta declaración: «He querido insertar estos textos aquí para que los lectores busquen con empeño tales documentos, pues encierran una gran sabiduría y, sin embargo, se encuentran con dificultad»[35]. Todavía en el siglo XII, Goscelino de Saint-Bertin rehace «en un estilo nuevo» y con más espíritu crítico, las vidas de los santos anglosajones[36]. Se separa deliberadamente de la manera de obrar de quienes lo ignoran todo acerca del personaje del que tienen que hablar y le aplican lugares comunes, cuando no inventan el relato de pies a cabeza[37]. Para evitar este inconveniente, se remite a las viejas crónicas, escritas en inglés antiguo, y a testimonios verídicos[38].

El sentido crítico no pierde siquiera sus derechos cuando los monjes inventan. Pues hay en sus escritos –digámoslo con toda claridad y lamentándolo sinceramente– casos de pura y simple invención y hasta de falsificación. No hay que exagerar su proporción, pues no toda la historiografía monástica, ni mucho menos, consiste en producir documentos falsos y leyendas. Pero tales casos existen. Así, en San Millán se pone a todos los documentos una fecha anterior; en Montecasino, Pedro Diácono escribe la historia a su manera; en Saint Laurent de Lieja, se transforman los hechos

32. Este es el tema del libro I del mismo tratado, en PL 156, 607-630.
33. Libro III, *ibid.*, 649-666.
34. Libro I, 11, 5, *ibid.*, 620 y *passim*. Cf. G. Monod, *De la méthode historique chez Guibert de Nogent*, Paris 1904.
35. *Hist. eccles.*, II, 161, citado por H. Wolter, *Ordericus Vitalis*, 204, n. 71.
36. C. H. Talbot, *The liber Confortatorius of Goscelin of Saint Bertin*: AnalMon 3 (1955) 11-12: *Goscelin as Hagiographer*.
37. «Nescit adeo recens scriptor, omni probamento desertus, quid eius vita terris ignota astruat, nisi quod illi communes aliorum sanctorum virtutes aggerat», citado en *ibid.*, 17, n. 83.
38. Textos en *ibid.*, 17-18.



y los textos; y en Císter se interpola el relato auténtico de los orígenes de la orden. Hay, a veces, excusas para tales procedimientos. Sin duda, a cubierto de las leyendas o de las historias falsas, se han defendido simplemente, en ciertos casos, intereses materiales[39]. Otras veces se pretendía acreditar reliquias dudosas[40]. Pero a menudo se ha tenido presente también la edificación de los fieles, o bien se ha querido proteger al monasterio contra las incursiones de los señores del contorno, hombres ávidos de rapiña que se asustaban cuando se trataba de profanar un lugar santificado por los milagros o por el paso de un santo. Decir que la iglesia de Einsiedeln o de Saint-Denis había sido consagrada por Cristo en persona, era imponer el respeto por esas iglesias y sus bienes. Pero hasta en esos casos los monjes preveían a veces las objeciones de la crítica y acumulaban precauciones y refutaciones anticipadas. Así sucede, por ejemplo, con los relatos elaborados en Saint-Denis durante el siglo XI[41]. Hay que reconocer que no se trata solamente de mentiras hábiles. Por eso, ha sido necesario en algunos casos esperar a que la sagacidad de un erudito moderno desembrollara esos enredos en los que se mezcla lo verdadero y lo falso[42].

Vidas de santos: temas hagiográficos

Entre las formas historiográficas se encuentra la hagiografía, que aplica sus métodos a un campo particular. Requiere también el gusto por lo verdadero, esto es, el sentido crítico, aunque el fin principal es de carácter edificante. A veces, es incluso el único al

39. B. de Gaiffier, *Les revendications de biens dans quelques documents hagiographiques du XI siècle*: AnalBol 51 (1932) 123-138, cita sobre todo unos ejemplos sacados de la literatura monástica. Otro ejemplo es suministrado por N. Huyghebaert: Sacris Erudiri (1955) 165.
40. Así ha sucedido con los relatos sobre el hallazgo del diente del Señor en Saint-Médard, cf. B. de Gaiffier, *La source latine du miracle Dou sainct dent Nostre Seigneur*, en *Neuphilologische Mitteilungen* (Helsinki) 54 (1953) 195-201.
41. *La consécration légendaire de la basilique de Saint-Denis et la question des indulgences*: Rev. Mabillon 33 (1943) 74-84.
42. H. Silvestre, *Le Chronicon s. Laurentii Leodiensis dit de Rupert de Deutz*, Lovain 1952.

que se apunta, pues la finalidad de la vida de un santo no es siempre, como creemos espontáneamente, contar la historia de su vida. Se trata de la existencia, no de un personaje cualquiera –aunque hubiera desempeñado un papel en la vida política–, sino de un cristiano que ha llegado a la santidad. Lo que interesa no son tanto las circunstancias de su existencia como las virtudes que esas circunstancias le dieron ocasión de practicar. El padre Delehaye ha afirmado que lo que define el documento hagiográfico no es ser el relato de una vida, sino el fin de edificación que se le asigna[43]. Este fin, generalmente declarado en el prólogo, determina el plan, los procedimientos de composición –digresiones laudatorias o doctrinales–, y el estilo mismo: temas y reminiscencias.

Las vidas de santos son de diversas clases[44]. A veces, sobre todo cuando están en verso, no son más que ejercicios escolares[45]. Pero lo más habitual es que estén escritas con vistas al culto, o bien para promover la veneración de un santo, o para suministrar textos de lectura (*legenda*) durante el oficio divino. Estas lecciones, estas leyendas, son recogidas en un volumen llamado *legendarium*[46]. La liturgia no presenta un programa teórico de vida cristiana, sino que ilustra la enseñanza del Señor con ejemplos, con aquellos precisamente que necesita la psicología de cada generación. En estas leyendas aparece más claramente que en cualquier otra parte el doble fin del relato histórico, que es no sólo instruir y exhortar con la evocación de las grandes acciones cristianas, sino también glorificar a Dios en el acto mismo del culto en el que será leído el texto. Por eso, hay casos en que no se retiene de toda

43. P. Delehaye, *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles 1927, 2.
44. W. Lampen, *Mittelalterliche Heiligenlegende und die lateinische Philologie des Mittelalters*, en *Liber Floridus. Festschrift P. Lehmann*, 1950, 122. Algunos ejemplos están tomados de la literatura monástica en las páginas juiciosas que ha consagrado a la historia de la hagiografía, desde finales de la época patrística hasta el siglo XII, R. Aigrain, *L'hagiographie*, Paris 1953, 305-312.
45. Con estas vidas métricas pueden relacionarse las leyendas en forma de drama que Rosvita compone, en el siglo X, sobre algunos santos; cf. E. Franceschini, *Il teatro post-carolingio*, en *I problemi comuni dell'Europa postcarolingia*, Spoleto 1955, 307.
46. B. de Gaiffier, *L'hagiographe et son public au XI siècle*, en *Miscellanea L. van der Essen*, 1947, 135-166.

una vida más que los hechos aptos para edificar, o aquellos dignos de ser proclamados en el oficio divino sin prolongarlo desmesuradamente[47]. El deseo de alabar a Dios en sus santos lleva a la exageración: todo se hace admirable, y el relato se convierte en panegírico. Asimismo, el deseo de instruir, a propósito de las acciones de los santos, lleva a ver en ellas lo que significan, a costa de violentar los hechos en el afán de interpretarlos[48], pues se aprovecha la historia de personajes reales y ejemplos concretos para exponer algunas ideas. Así, por ejemplo, en las vidas de los obispos se hace gustosamente la exposición de una cierta manera de concebir la función episcopal, y las relaciones de la Iglesia con el poder temporal. El obispo es príncipe del Rey de los cielos y, por eso, la actitud que él adopte en los conflictos entre el sacerdocio y el imperio, da ocasión para juzgar a los personajes comprometidos en ellos[49]. En las vidas de los abades se destaca la concepción de la vida monástica y de la dignidad abacial[50]. Y en las de los príncipes se considera, sobre todo, lo que fue edificante, «imitable», o propio para manifestar el poder de Dios[51].

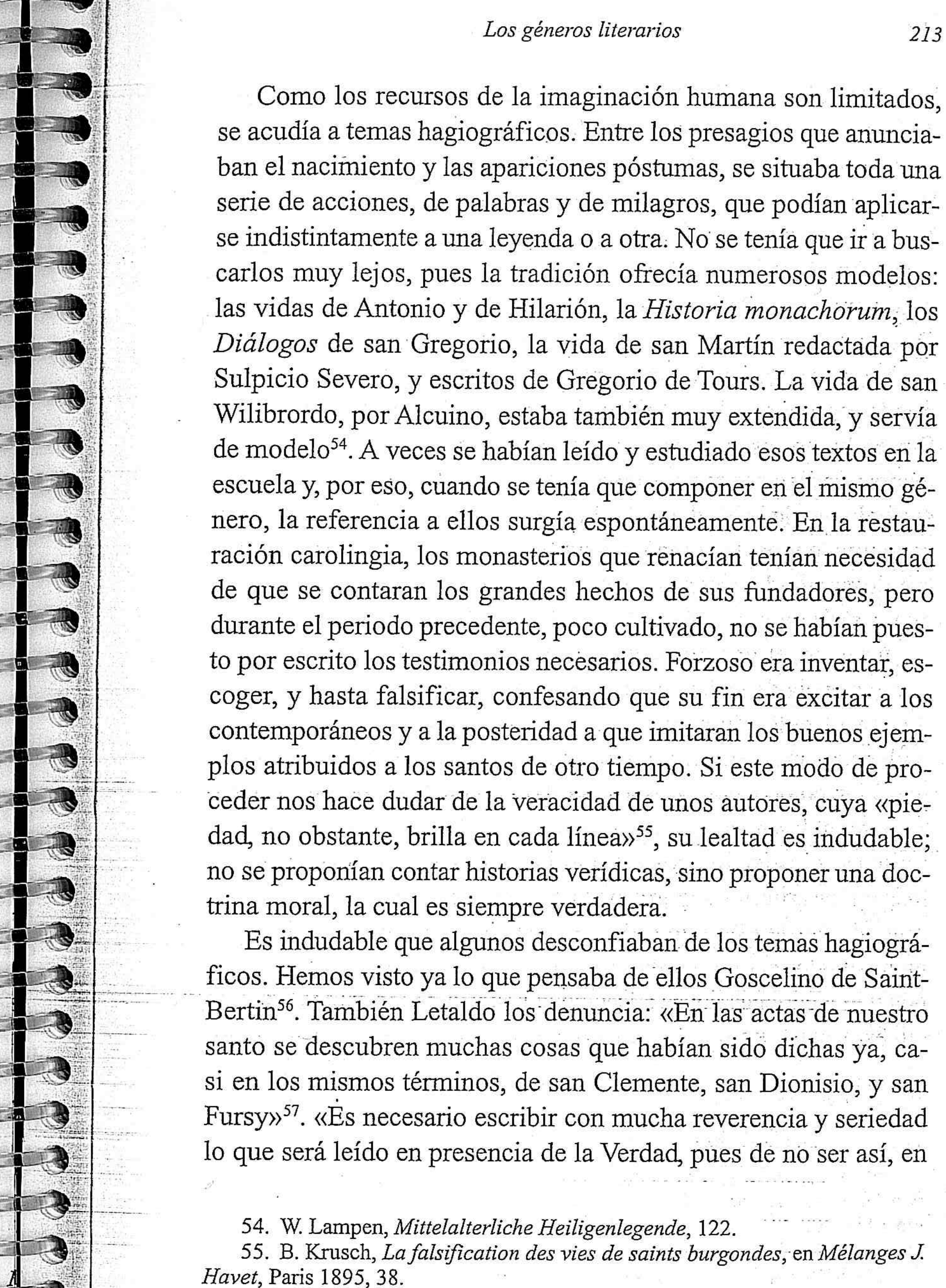
La hagiografía se distingue de la biografía, género practicado desde la antigüedad. Así, en la obra de Plutarco se contaba la vida –virtuosa o no– de un individuo y se presentaba, con todo su con-

47. «Compendiose magis quam compto sermone aliquanta discerpere, ut in vigiliis videlicet sollemnitatis ipsius habeant fideles populi... ut possint in laudibus omnipotentis Dei eiusdemque pretiosi martyris largius devotiusque vacare», prólogo de León de Ostia a su *De origine B. Clementis*, ed. de P. Meyvaert y P. Devos: AnalBol 74 (1955) 417.
48. Un ejemplo curioso sacado del libro III de la *Vita prima* de san Bernardo es citado por A. de Meyer y J. M. de Smet: RevHistEc 49 (1953) 190-193.
49. O. Köhler, *Das Bild des geistlichen Fürsten in den Viten des 10., 11. und 12. Jahrhunderts*, Berlin 1935.
50. San Gregorio, en su vida de san Benito en el libro II de los *Diálogos*, había dado un modelo de este género; ha sido estudiado desde este punto de vista en la memoria de A. Sapin, *Le moine d'après les Dialogues de saint Grégoire le Grand*, Grenoble 1953. Después, B. Steidle, *Homo Dei Antonius, Zum Bild des «Mannes Gottes» im alten Monchtum*, en *Antonius Magnus Eremita*, Roma 1956, 149-195, ha mostrado que muchos de los temas utilizados por san Gregorio se encontraban ya en la más antigua literatura monástica, sobre todo en la *Vita Antonii*.
51. H. Baumann, *Die Historiographie des Mittelalters als Quelle für die Ideengeschichte des Kôningstums*: Historische Zeitschrift 187 (1955) 458-472, «Heiligengeschichte und Profanhistorie».

junto de hechos contingentes, como el resultado de las circunstancias, del ambiente y del destino[52]. La leyenda hagiográfica propone un programa moral, una idea religiosa, sin dar importancia al individuo como tal, al recuerdo que ha dejado en el pasado, y que recogerá la historia. A través de sus ejemplos se fija solamente en el ideal que ha perseguido, pues al santo se le considera, ante todo, como un modelo, como una personalidad cristiana que debe ser imitada. Hoy nos gusta que un relato hagiográfico sea, en primer lugar, una biografía. La Edad Media no tenía esta exigencia, y en su perspectiva los hechos menos edificantes debían ser silenciados o transformados. Si alguno no había dejado bellos ejemplos o había dejado pocos, valía más que su vida no fuera escrita. Por esta razón, sin duda, hay tan pocas biografías medievales.

Pero para que todos los ejemplos fueran buenos, ¿no sentirían la tentación de inventarlos? No se teme añadir a los milagros reales, o que se tiene por tales, hechos maravillosos, cuya autenticidad no se habría garantizado sin duda con la misma certeza. La confianza que se tenía en la intercesión de un santo, y que se quería propagar, llevaba a admitir fácilmente curaciones o visiones, dando crédito a testimonios insuficientemente contrastados. Y es que los milagros auténticos parecían dar derecho a imaginar otros, que quedaban garantizados por los primeros. Lo mismo sucedía con sus actos de virtud: los que eran conocidos como ciertos autorizaban a interpretar las demás acciones de la manera más edificante, y hasta a reconstruir, cuando se ignoraba, lo que tales acciones hubieran podido ser. Lo que se contaba no respondía siempre a hechos pasados, sino que era principalmente un medio de proponer a todos unos protectores a los que podían invocar, y unos modelos a imitar. Además, lo que había sucedido en los siglos VI y VII, se reproducirá más tarde, es decir, la necesidad de poseer una leyenda para el oficio condujo, en ciertos lugares, a componer una *Vita* de la que muchos elementos estaban tomados de otros textos o simplemente inventados[53].

52. W. Lampen, *Mittelalterliche Heiligenlegende*, 127.
53. B. de Gaiffier, *La lecture des actes des martyrs dans la prière liturgique en Occident*: AnalBol 73 (1954) 161.



Como los recursos de la imaginación humana son limitados, se acudía a temas hagiográficos. Entre los presagios que anunciaban el nacimiento y las apariciones póstumas, se situaba toda una serie de acciones, de palabras y de milagros, que podían aplicarse indistintamente a una leyenda o a otra. No se tenía que ir a buscarlos muy lejos, pues la tradición ofrecía numerosos modelos: las vidas de Antonio y de Hilarión, la *Historia monachorum*, los *Diálogos* de san Gregorio, la vida de san Martín redactada por Sulpicio Severo, y escritos de Gregorio de Tours. La vida de san Wilibrordo, por Alcuino, estaba también muy extendida, y servía de modelo[54]. A veces se habían leído y estudiado esos textos en la escuela y, por eso, cuando se tenía que componer en el mismo género, la referencia a ellos surgía espontáneamente. En la restauración carolingia, los monasterios que renacían tenían necesidad de que se contaran los grandes hechos de sus fundadores, pero durante el periodo precedente, poco cultivado, no se habían puesto por escrito los testimonios necesarios. Forzoso era inventar, escoger, y hasta falsificar, confesando que su fin era excitar a los contemporáneos y a la posteridad a que imitaran los buenos ejemplos atribuidos a los santos de otro tiempo. Si este modo de proceder nos hace dudar de la veracidad de unos autores, cuya «piedad, no obstante, brilla en cada línea»[55], su lealtad es indudable; no se proponían contar historias verídicas, sino proponer una doctrina moral, la cual es siempre verdadera.

Es indudable que algunos desconfiaban de los temas hagiográficos. Hemos visto ya lo que pensaba de ellos Goscelino de Saint-Bertin[56]. También Letaldo los denuncia: «En las actas de nuestro santo se descubren muchas cosas que habían sido dichas ya, casi en los mismos términos, de san Clemente, san Dionisio, y san Fursy»[57]. «Es necesario escribir con mucha reverencia y seriedad lo que será leído en presencia de la Verdad, pues de no ser así, en

54. W. Lampen, *Mittelalterliche Heiligenlegende*, 122.
55. B. Krusch, *La falsification des vies de saints burgondes*, en *Mélanges J. Havet*, Paris 1895, 38.
56. Cf. *supra*, 208, nota 37.
57. PL 137, 785.

lugar de aplacar a Dios, lo que se conseguiría sería irritarle; nada le agrada tanto como la verdad. Pero hay quienes, deseosos de exaltar a los santos, ofenden la verdad, como si se pudiera contribuir por medio de la mentira a la gloria de unos santos que, si hubieran mentido, no habrían llegado jamás a la santidad. Hay que decir con verdad lo que la Verdad hace; si se atribuye un milagro a uno de nuestros Padres, no es un hombre el que lo ha hecho, sino Dios que es el que obra en y por los hombres lo que quiere»[58].

No todos tenían los escrúpulos de Letaldo, de modo que se puede reprochar a los hagiógrafos medievales cierta monotonía. Sin embargo, esos temas no eran siempre simples trazos edificantes; podían ser reminiscencia de la literatura clásica, como el simbolismo de la Y, «letra de Pitágoras»[59], o una fórmula teológica, como la idea de la *regio dissimilitudinis*, que san Bernardo había desarrollado muchas veces, y que fue utilizada en Clairvaux en un *Vida* de santa María Magdalena[60].

Además, el género evolucionaba de una época a otra. Como consecuencia de la devoción a las reliquias, los milagros habían sido considerados durante mucho tiempo como manifestaciones del poder personal del santo, pero, poco a poco, fueron apareciendo más bien como destinados a acreditar la reputación de los justos, o a volver al buen camino a los pecadores[61]. Se conservó siempre la estima por los fenómenos extraordinarios, pero se insistió cada vez más en los criterios seguros de la santidad, especialmente en la humildad. Desde este punto de vista, las leyendas hagiográficas siguen siendo una fuente importante, demasiado poco explotada; si nos dan a conocer pocas cosas de la historia de los santos –que no era éste, como hemos visto, sino un fin parcial de los autores–, nos

58. *Ibid.*, 781-782.
59. A. Dimier, *La lettre de Pythagore et les hagiographes médiévaux*: *Le Moyen Âge* 60 (1954) 403-418.
60. V. Saxer, *La «Vie de Sainte Marie Madeleine» attribuée au Pseudo-Rhaban Maur, oeuvre claravallienne du XII siècle*, en *Mélanges saint Bernard*, Dijon 1954, 408-421, y *La crypte et les sarcophages de Saint-Maximin dans la littérature latine du Moyen Âge*: *La Provence historique* 5 (1955), 203.
61. S. Roisin, *Réflexions sur la culture intellectuelle en nos abbayes cisterciennes médiévales*, en *Miscellanea historica in honorem L. van del Essen*, Bruxelles 1947, 247.

informan abundantemente sobre los ambientes en los que fueron escritas, sobre la idea que reinaba en ellos acerca de la vocación monástica y la santidad, y sobre la vida que hacían.

Vidas de santos, de otro estilo, eran compuestas con el propósito más o menos consciente de preparar su canonización, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XII. Anteriormente, algunas de ellas suponían ya obtenida la canonización o su equivalente, es decir, ratificaban el culto y le daban su expresión. Tal parece haber sido el caso de la vida de san Odilón, que Hugo de Cluny encargó a san Pedro Damián, aunque ya existían otras. Pero, a veces, el relato estaba destinado a obtener de un obispo el reconocimiento del culto, la «elevación» de las reliquias del santo, o la proclamación de su santidad por el papa, es decir, su canonización. El texto se presentaba entonces según el plan requerido tradicionalmente en una información de este género, que debía versar sobre la vida, virtudes y milagros del santo, y también sobre sus escritos, si los había dejado. Tal es el caso de la *Primera vida* de san Bernardo, y de algunos otros textos del mismo género[62]. Otras veces se reunían, en vida misma de un monje virtuoso, los testimonios de los que lo rodeaban, para conservar su recuerdo exacto. Parece que apenas se hayan considerado los honores de los altares para simples monjes laicos, como Cristián de la Limosna, que no había desempeñado ningún cargo importante en su Orden ni en la Iglesia[63]. Pero se recogieron los elementos de un menologio que se realizó en compilaciones como el *Gran exordio*, y el *Libro de los milagros* de Cesáreo de Heisterbach. Lo maravilloso ocupa en ellos el lugar más destacado, y es muy importante todavía en la hagiografía cisterciense del siglo XIII[64]. A través de estos relatos, a menudo encantadores, en los que la imaginación se ha otorgado más derechos de los que hubiéramos deseado, podemos captar al vivo muchos detalles reales, y entrever no pocas ideas verdaderas.

62. *Saint Bernard docteur*: ColOrdCistRef 16 (1954) 284.
63. *Le texte complet de la vie de Christian de l'Aumône*: AnalBol 72 (1953) 21-52.
64. P. Roisin, *L'hagiographie cistercienne dans le diocèse de Liége au XIII siècle*, Louvain 1947. Debería estudiarse también otras regiones y otros periodos.

Es necesario, por tanto, saber leer los textos hagiográficos de la Edad Media. ¿Eran víctimas sus autores de los temas que escogían? ¿Se dejaban engañar y pretendían engañar? Puesto que algunos de ellos reconocían que valía más prescindir de tales invenciones, que había que ser crítico y no crédulo, ¿por qué todos, o muchos de ellos, no habrían podido compartir el mismo escepticismo? ¿Ha habido en ellos error o ilusión colectiva? ¿O es que se trataba más bien de un género literario, cuyas leyes hay que conocer y comprender? San Isidoro había distinguido dos especies en el género narrativo: la *historia* y las *fabulae*[65]. Ahora bien, en numerosas colecciones se hallan yuxtapuestas crónicas puramente históricas y «visiones» claramente legendarias. Se han mezclado esos textos, cuyo carácter diferente se conocía bien, porque tenían en común la ventaja de ser instructivos para la vida. Todo lo narrativo no era, como tampoco lo es en nuestros días, necesariamente «histórico», en el sentido que damos hoy a esta palabra. En los relatos del pasado, hay que distinguir lo que es fruto de la ciencia histórica, y lo que se debe al deseo de exhortar. Los antiguos se han dado cuenta antes que nosotros de esta distinción, pero algunos han utilizado, para edificación, medios que nosotros preferimos evitar. No pediremos a sus comentarios bíblicos el mismo género de exposición que a las obras del padre Lagrange, sino otros que, en su orden, tienen también su valor. Así, no hay que buscar en las vidas antiguas de santos las noticias críticas que hoy se exigen en este tipo de escritos. Los *Analecta Bolandiana* se ajustan a un género literario, y las *vitae sanctorum* a otro. En ellas debemos buscar, más que hechos, la idea que se formaban de la vida monástica y de la santidad, y que ilustraron con temas no históricos. Hay que abordarlas de acuerdo con lo que se llama el método de la «historia de las formas» (*Formgeschichte*), pues esos textos nos revelan, tanto como las acciones de los personajes de que tratan, algo de sus autores, de los lectores que las han amado y, en una palabra, de todo un ambiente.

Los valores a los que se da importancia varían según el tiempo. Cuando nosotros admiramos, por ejemplo, un palacio del Renacimiento, no criticamos su incomodidad. Comprobamos que es una obra artística, y admitimos que los hombres de ese tiempo hayan concebido la vida cotidiana de un modo distinto que nosotros. De la misma manera, los hombres de la Edad Media tenían más interés por las ideas permanentes y universales que por los hechos particulares y efímeros. Es necesario, para comprenderlos, adoptar su punto de vista. Resultará así que la leyenda, en cierto sentido, es más verdadera que la historia, pues nos transmite otro aspecto de la única verdad, el que pertenece al ideal más bien que a sus realizaciones pasajeras[66].

65. *Etym.*, I, 40-41.

La predicación monástica

El sermón es, en la literatura monástica, el género más cultivado, y lo es por dos motivos: uno patrístico, pues así lo ha ilustrado toda la tradición homilética antigua; el otro es monástico, de carácter esencialmente pastoral. Pero se distingue de los sermones de la patrística y de los pronunciados por los clérigos en la Edad Media para laicos o, lo más frecuente, para otros clérigos, en que constituyen un elemento de la observancia monástica. Las antiguas recopilaciones de costumbres monásticas atestiguan la existencia de una forma de predicación específicamente monástica. Cualquiera que fuera el momento de la jornada reservado para el sermón, no faltaba nunca, y sabemos cómo en las grandes abadías, y en los monasterios que adoptaban sus costumbres, se realizaba ese rito, a la vez solemne y familiar, detalles estos que explican el género literario que adoptaba la mayor parte de las veces la conferencia espiritual, esto es, el de un comentario.

En Cluny, en Farfa y en otras abadías también, el «sermón» tenía lugar dos veces al día y en dos lugares diferentes: la primera vez, por la mañana, en el claustro, antes del trabajo manual –el sermón solía versar entonces sobre el libro que se leía en el refecto-

66. En el mismo sentido, P. Landsberg, *Le Moyen Âge et nous*, citado por J. M. Oesterreicher, en *Siete filósofos encuentran a Cristo*, Madrid 1961, 275, y una hermosa página de W. von der Steinen: Historische Zeitschrift (1931) 256.

rio–; y por la tarde, al final del trabajo, y en el lugar mismo donde se había trabajado, por ejemplo debajo de un árbol, o en cualquier otro sitio en el que todos pudieran sentarse en torno al superior. Esa conversación o *colación* tenía a menudo por tema un texto de la Escritura o de la Regla, o de algún escrito patrístico. En todo caso, el lector designado –un monje o un niño– pone primero el pasaje que va a leer ante los ojos del superior para que éste pueda preparar su comentario; después lee dos o tres versículos, hasta que el superior lo detiene con el *Tu autem*, después de lo cual, el superior o aquel a quien ha rogado que lo haga, explica la lectura[67].

La predicación era, pues, una institución, y fue muy practicada. No es evidente que haya sido ejercida siempre por el abad, al menos nada de ello se trasluce en la mayor parte de los textos. Se conocen ejemplos de sermones pronunciados, y redactados después, por simples religiosos, como Julián de Vézelay o Guillermo de Merlehaut, quien dedicaba su colección a un personaje, que parece ser el abad de su monasterio[68]. No hay en ello irregularidad alguna, pues los usos preveían que así fuera.

Sin embargo, no todos los sermones que se pronunciaron fueron después escritos, ni todos los que se escribieron habían sido pronunciados. Hay que distinguir, en efecto, diferentes clases de sermones. Unos se nos han transmitido aislados, otros en colecciones. Los primeros son raros, pues hay pocos autores de los que no tengamos más que un sermón. La mayor parte nos ha llegado en forma de colecciones hechas, ya por el mismo autor, ya por sus oyentes y sus discípulos. Julián de Vézelay, al dedicar su colección a su abad, le dice: «A petición de muchos, me ha obligado vuestra caridad a revisar primero y a reunir después en un cuerpo o libro los breves sermones que había pronunciado en capítulo y que había escrito; me los habían quitado y se hallaban dispersos»[69]. En este caso, como en muchos otros, es el autor mismo el que redacta primeramente, y después revisa y recoge los textos aislados que, al difundirse, habían escapado a su control. En otros casos, los oyentes escriben los sermones, sin saberlo, a veces, el que los predica, o incluso después de su muerte. Tal cosa hicieron los discípulos de Odon de Morimond[70]. Esto nos orienta hacia la principal distinción que hay que hacer entre los sermones monásticos: los que han sido pronunciados, y los que no lo han sido.

En la realidad, los sermones pronunciados fueron los más numerosos; en la literatura, son sin duda los más raros, pues no había ni sistema de estenografía, ni sistema de abreviaturas que permitieran fijar las palabras en el momento en que se escuchaban[71]. Podemos, sin embargo, entrever lo que era la predicación oral según dos clases de textos. Los unos tienen la forma de redacciones bastante desarrolladas, a veces largas; por ejemplo, poseemos algunos sermones de san Bernardo «contados» por oyentes[72]. Son muy reveladores. Ciertos aspectos –y de los más importantes– de la psicología de san Bernardo nos son conocidos sólo por textos de este género. Igualmente, los sermones de un abad de Admont, a mediados del siglo XII, han sido recogidos, sin saberlo él, por una monja y, cosa rara en aquella época, con bastante exactitud[73].

Las sentencias

Sin embargo, el caso más frecuente es aquel en el que los sermones pronunciados nos llegan en forma de *sententiae* o, a veces, de *sententiolae*, como dicen los manuscritos. Son textos breves que dan un resumen o simplemente un plan escrito, ya por el autor mismo antes o después del sermón, ya, lo más frecuente, por unos oyentes, durante el sermón o después de él. Esos textos constituyen lo que se suele llamar *excepciones*, palabra que en este ca-

67. *Recherches sur d'anciens sermons monastiques*: Rev. Mabillon 36 (1946) 1-12.
68. *Prédicateurs bénédictins aux XI et XII siècles*: Rev. Mabillon 33 (1943) 48-73.
69. M. M. Lebreton, *Les sermons de Julien de Vézelay*: AnalMon 3 (1955) 118. Fórmulas parecidas en Guerrico de Igny, en *Exordium magnum Cist.*, d. 3, c. 8, en PL 185, 1059.

70. *Études sur saint Bernard*, 81.
71. *Ibid.*, 34-37.
72. *Ibid.*, 45-83.
73. R. Bauerreiss, *St. Georgen im Schwarzwald*: Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige 52 (1934) 50.

so no designa extractos, sino textos «cogidos» al vuelo (*excipere*), o, más frecuentemente, *sententiae* en un sentido propio del vocabulario monástico. En la escolástica, la *sententia* es el texto mismo que se discute o el resultado de la *quaestio* y de la *disputatio*, es decir, la *determinatio* del maestro. En la tradición monástica, la *sententia*, en su primer sentido, es también el texto que se comenta; así, se lee en manuscritos cistercienses, frente a pasajes de la *Regla* que, a propósito del oficio divino, no consisten más que en enumeraciones de salmos, esta indicación: *Haec sententia non exponitur*[74]. Pero muy pronto, y según una acepción muy general, la *sententia* se convierte en esa exposición misma, resumida. Como se trata de «planes» de sermones, de esas exhortaciones que son, en cierta manera, meditaciones en voz alta, esos resúmenes son generalmente claros. Muchos adoptan la forma de una división numérica: «La comunidad tiene dos muros, uno interior y otro exterior... Tres son los bienes que conservan la unidad: la paciencia, la humildad y la caridad...[75] Hay tres especies de penitencia... Cuatro cosas dan la verdadera humildad...»[76].

Hay así dos advientos, dos amores, dos estímulos, dos pies de Dios, tres grados en la obediencia, tres clases de caballos y de luces, cuatro animales, cuatro panes, cuatro impedimentos para la confesión, etcétera. La imaginación, dentro de estos cuadros, era disciplinada. Citaremos un ejemplo que demostrará la sencillez y el sentido de observación que ponía cada día Bernardo en sus comentarios a la *Regla*. A propósito del primer capítulo decía:

En todo monasterio se encuentran las cuatro especies de monjes enumeradas por san Benito. Primero, los cenobitas, sometidos a la obediencia según la regla común del monasterio y, por consiguiente, con vida común. Después, los anacoretas. Son aquellos de quienes se dice en el libro de Job «que se han construido soledades» (Job 3, 14); viviendo en comunidad, vacan a la contemplación en particular. Vienen después los giróvagos espirituales: su inconstancia los lleva de la lectura a la oración, y de la oración al trabajo, impidiéndoles la inconstancia en el esfuerzo y la falta de perseverancia en la oración, sacar el fruto que pretenden. Dominados por la acedia, piensan que vale más hacer ya esto, ya aquello; lo empiezan todo y no acaban nada. Finalmente, los sarabaitas. No amándose más que a sí mismos, no persiguiendo más que sus propios intereses, van en grupos de dos, tres o cuatro, forjando opiniones y observancias contrarias a la regla común del monasterio, suscitando camarillas y cismas, no cesando de poner la turbación en el rebaño del Señor por la terquedad con que defienden su yo y sus particularismos[77].

74. *Manuscrits cisterciens à la Bibliothèque Vaticane*: AnalSOrdCist 15 (1959) 82-83.
75. PL 183, 753, n. 26; 754, n. 32.
76. PL 184, 1145, n. 71; 1146, n. 88.

Este modo de enumerar los diferentes «puntos» del sermón facilitaba su retención en la memoria al autor que iba a hablar; si los puntos estaban escritos de antemano, al oyente que debía tomar nota de ellos; y, si se escribían después, para todos los que quisieran más tarde reflexionar sobre ellos, dándoles «puntos de meditación».

Las colecciones de sentencias de esta clase son abundantes y a veces hasta voluminosas. Todas las sentencias de una misma colección suelen pertenecer a un mismo autor. Las de san Bernardo, por ejemplo, están mezcladas con sermones largos[78], o recogidas en series separadas[79]. Otras sentencias de una misma colección son, a veces, de predicadores diferentes; hay, por lo demás, entre ellas, sentencias de Orígenes, de Casiano y de los Padres, es decir, resúmenes dispuestos en forma de «puntos» de pasajes que se habían leído de ellos. Muchas de esas colecciones son anónimas; representan la sabiduría monástica común, la de la mayoría de los monjes, y son, sin duda, las que nos dan una idea más fiel de las charlas que tenían lugar diariamente en innumerables abadías, en las que los abades no disponían de esos oradores excepcionales cuyos discursos hubieran merecido ser publicados[80]. En todas estas sentencias domina una finalidad eminentemente práctica. En ellas se puede apreciar el buen sentido monástico, espontáneo, sin

77. *Inédits bernardins dans un ms. d'Orval*: AnalMon 1 (1948) 151.
78. *Ibid.*, 142-160; *Inédits bernardins dans un ms. d'Engelberg*: Rev. Mabillon 37 (1947) 1-16.
79. PL 183, 747-758; 184, 1135-1156.
80. *Anciennes sentences monastiques*: ColOrdCistRef 14 (1952) 117-124.

solemnidad, transmitido a través de un mínimo de literatura. Esas *sententiae* del monaquismo medieval recuerdan muy de cerca los *verba seniorum* del monaquismo antiguo, se parecen a ellos y son, de hecho, su continuación.

De esos sermones, que apenas se han sujetado a las leyes de la escritura, se distinguen claramente los que se redactaron sin haber sido pronunciados, al menos en la forma en que han llegado hasta nosotros. También aquí hay que distinguir dos clases. La primera es la de los sermones que no tienen ninguna relación con una predicación real. Fueron compuestos para ser enviados a modo de carta, o para ser insertados en una carta[81]. Así, un monje dirige a una abadesa una exhortación que ella podrá pronunciar ante sus monjas, o bien san Anselmo redacta, por encargo de un recluso, un sermón que éste podrá recitar en presencia de los fieles que vengan a visitarle. A veces también, entre los mismos monjes, uno pide a otro un sermón: normalmente no se le niega, pues al mismo tiempo que se le presta un servicio, se exhorta uno a sí mismo predicando al otro. Los escritos de esta clase se reducen, bajo cierto punto de vista, al género epistolar. Pero son, a pesar de todo, sermones, ajustados a este género literario, en todo semejantes a los sermones de la segunda clase, pues también ellos son sermones escritos. Podrían tener relación con una predicación real, pero, en la forma en que se han conservado, son sermones literarios.

Se conocen sermones escritos para ser leídos en una comunidad, y esto ya desde el siglo VIII[82]. A menudo están destinados a un público más numeroso, y entonces tienen un carácter doctrinal más marcado. Si en las sentencias se encuentra la enseñanza cotidiana y familiar de los abades, en los sermones literarios hay que buscar teología. El hecho, sin embargo, de que san Bernardo, por ejemplo, haya dado la mayor parte de su enseñanza en forma de sermones, no excluye que haya propuesto en ellos una teología; se ha expresado como monje teólogo que se dirige a monjes,

81. *Textes et mss. cisterciens dans diverses bibliothèques*: AnalSOrdCist 11 (1956) 292.
82. P. David, *Recueil de conférences monastiques irlandaises du VIII siècle*: RevBén 49 (1937) 62-89.

y no como maestro que resuelve cuestiones en presencia de sus alumnos. El carácter «escrito» de los sermones aparece en el hecho de que forman generalmente colecciones, a veces litúrgicas. Lo mismo que, dentro del clero, un Mauricio de Sully y otros, han redactado sermones, que podrán predicar los sacerdotes a sus fieles, así en los monasterios se componen sermones destinados a ser leídos privada o públicamente en el capítulo o en el refectorio. Un ejemplo lo tenemos en esas cuatro homilías de san Bernardo sobre el *Missus est*, que son una de las obras maestras de la elocuencia cristiana, y se estaría tentado a decir que lo son incluso de la «cátedra cristiana», si no empezaran con esas palabras tan características: «Scribere me aliquid et devotio iubet...»[83]. Es precisamente por estar temporalmente separado de la vida común por razones de salud, por lo que Bernardo quiere aprovechar ese descanso para hablar de la Virgen, *loqui videlicet*: no pudiendo predicar, hablará por escrito. El resultado será lo que llama él mismo «un opúsculo» compuesto de sermones, del que han existido probablemente dos ediciones sucesivas, no conteniendo la primera más que una parte de los tres primeros.

Otras colecciones de sermones constituyen comentarios bíblicos. Es el caso de los *Sermones sobre el Cantar de los Cantares* de san Bernardo[84]. Este largo escrito doctrinal nos ha llegado en una forma que no se corresponde con un texto dirigido a una asamblea de monjes. Mientras la mayoría de los temas son monásticos en su tono, otros claramente no lo son, por ejemplo, las invectivas contra la ambición de los prelados. Dos de esos sermones son una respuesta concreta a una consulta doctrinal llegada de lejos. San Bernardo refuta en ellos punto por punto a los herejes de Renania, denunciados por Eberuino de Steinfeld[85], siendo así que muy cerca había herejes tan peligrosos de los cuales no dice nada. Esto no quiere decir que san Bernardo no haya predicado sobre el Cantar;

83. PL 183, 55.
84. *Recherches sur les Sermons sur les Cantiques de saint Bernard.* III, *Les sermons sus les cantiques ont-ils été prononcés?*: RevBén 67 (1955) 71-89; IV. *Les étapes de la rédaction*: RevBén 67 (1955) 228-258.
85. *Serm.*, 65-66.

lo ha hecho y a menudo, pero no es en los *Sermones sobre el Cantar* donde mejor se manifiesta su predicación. Tampoco es en ese *Comentario breve*, cuyo estilo es el de un resumen de sermones reales, mientras que los *Sermones sobre el Cantar* son un desarrollo de ellos[86]. Igualmente, cuando Gilberto de Hoyland emprendió la continuación del comentario incompleto de san Bernardo sobre el Cantar de los Cantares, empezó por utilizar, volviéndolos a escribir de nuevo, unos sermones que había compuesto ya para unas monjas, redactando después los siguientes expresamente, pero sin relación con una predicación real[87].

Dictar: una retórica de la escritura

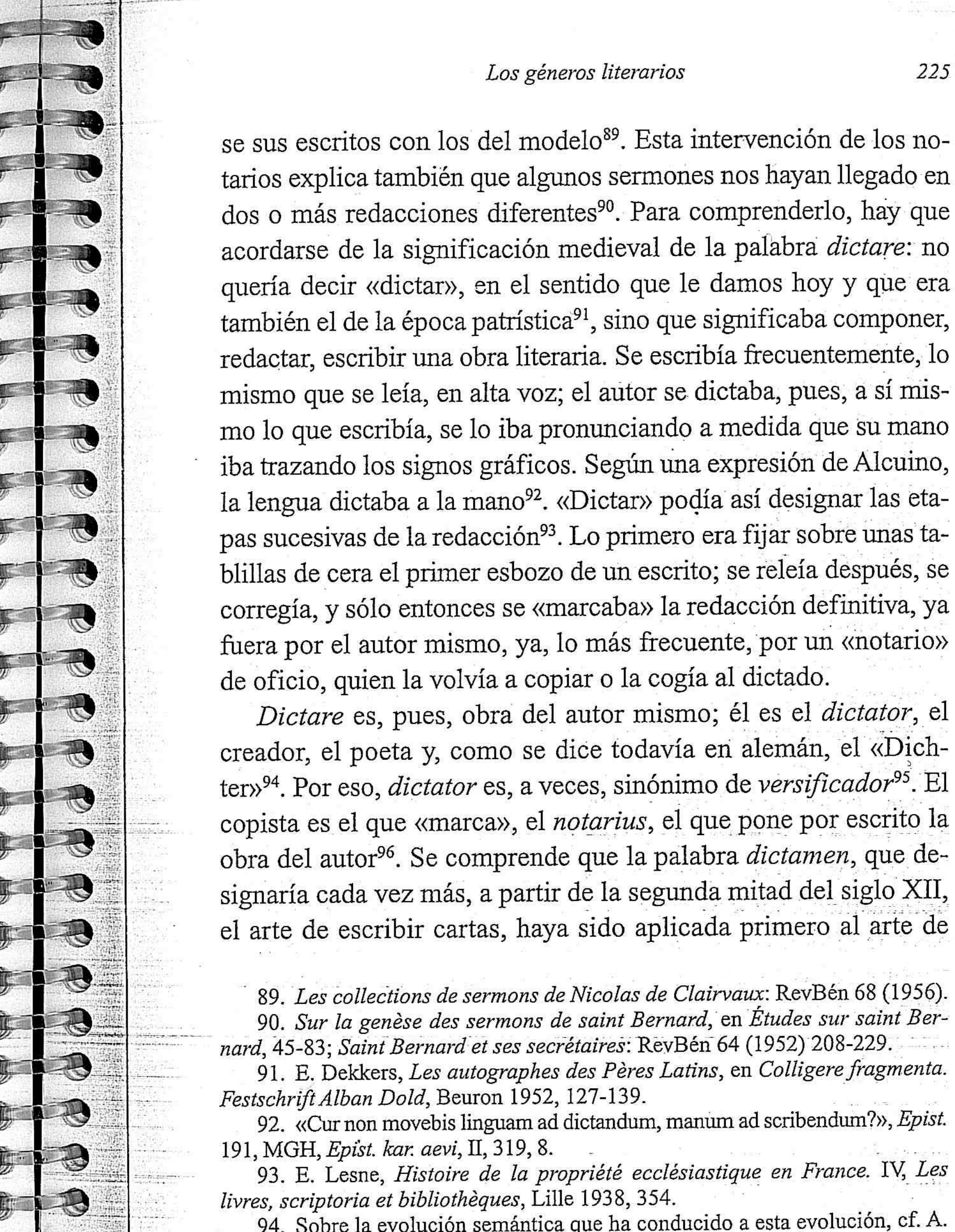
Entre los sermones pronunciados y los sermones redactados que nos transmiten las ediciones hay, pues, un intermediario, la escritura. Más aún, hay, a veces, dos, porque los sermones no fueron siempre redactados por su propio autor. En el caso de san Bernardo, por ejemplo, hay que distinguir los que ha compuesto él mismo en su totalidad, y los que han compuesto sus «notarios», y que después fueron sometidos más o menos a su control. Muchas series de «sermones bernardinos» nacen así de lo que podría llamarse «la escuela de san Bernardo», obras de discípulos que han trabajado en vida de Bernardo o después de su muerte. Esos textos nos transmiten su enseñanza, pero su estilo sólo aparece en cierta medida; se encuentra en ellos su pensamiento, pero no su manera de expresarse[88].

Algunos de los notarios de Bernardo, por lo demás, le han imitado tan bien que, tarde o temprano, han llegado a confundir-

86. *Le commentaire bref du Cantique attribué à saint Bernard*, en *Études sur saint Bernard*, 105-124; J. Hourlier, *Guillaume de Saint-Thierry et la Brevis commentatio in Cantica*: AnalSOrdCist 12 (1956) 105-114.

87. *La première rédaction des Sermons in Cantica de Gilbert de Hoyland*: RevBén 64 (1952) 289-290.

88. *Les Sermons synodaux attribués à saint Bernard*: RevBén 65 (1953) 292-309; *Sermons de l'école de saint Bernard dans un ms. d'Hauterive*: AnalSOrdCist 11 (1955) 3-26.



se sus escritos con los del modelo[89]. Esta intervención de los notarios explica también que algunos sermones nos hayan llegado en dos o más redacciones diferentes[90]. Para comprenderlo, hay que acordarse de la significación medieval de la palabra *dictare*: no quería decir «dictar», en el sentido que le damos hoy y que era también el de la época patrística[91], sino que significaba componer, redactar, escribir una obra literaria. Se escribía frecuentemente, lo mismo que se leía, en alta voz; el autor se dictaba, pues, a sí mismo lo que escribía, se lo iba pronunciando a medida que su mano iba trazando los signos gráficos. Según una expresión de Alcuino, la lengua dictaba a la mano[92]. «Dictar» podía así designar las etapas sucesivas de la redacción[93]. Lo primero era fijar sobre unas tablillas de cera el primer esbozo de un escrito; se releía después, se corregía, y sólo entonces se «marcaba» la redacción definitiva, ya fuera por el autor mismo, ya, lo más frecuente, por un «notario» de oficio, quien la volvía a copiar o la cogía al dictado.

Dictare es, pues, obra del autor mismo; él es el *dictator*, el creador, el poeta y, como se dice todavía en alemán, el «Dichter»[94]. Por eso, *dictator* es, a veces, sinónimo de *versificador*[95]. El copista es el que «marca», el *notarius*, el que pone por escrito la obra del autor[96]. Se comprende que la palabra *dictamen*, que designaría cada vez más, a partir de la segunda mitad del siglo XII, el arte de escribir cartas, haya sido aplicada primero al arte de

89. *Les collections de sermons de Nicolas de Clairvaux*: RevBén 68 (1956).

90. *Sur la genèse des sermons de saint Bernard*, en *Études sur saint Bernard*, 45-83; *Saint Bernard et ses secrétaires*: RevBén 64 (1952) 208-229.

91. E. Dekkers, *Les autographes des Pères Latins*, en *Colligere fragmenta. Festschrift Alban Dold*, Beuron 1952, 127-139.

92. «Cur non movebis linguam ad dictandum, manum ad scribendum?», *Epist.* 191, MGH, *Epist. kar. aevi*, II, 319, 8.

93. E. Lesne, *Histoire de la propriété ecclésiastique en France*. IV, *Les livres, scriptoria et bibliothèques*, Lille 1938, 354.

94. Sobre la evolución semántica que ha conducido a esta evolución, cf. A. Ernout, *Dictare, «dicter», allem. «Dichten»*: RevEtLat 29 (1951) 155-161.

95. Por ejemplo, en el texto editado por A. Boutemy, *Notice sur le recueil poétique du ms. Cotton Vitellius A XII du British Museum*: Latomus (1937) 313.

96. *Études sur saint Bernard*, 34-36 y 226. Bastará añadir aquí, a título de ejemplo, el dístico del ms. 18 de Engelberg: «Hic Augustini est opus ac Froeuuini: / Alter dictavit, alter scribendo notavit».

componer una obra literaria cualquiera. El *Breviarium de dictamine* o *Dictaminum radii* de Alberico de Montecasino lleva igualmente el título de *Flores rhetorici*, e ilustra con ejemplos tomados de san Agustín, de Boecio y, sobre todo, de los autores clásicos, las *figurae verborum et sententiarum*, llamadas también *proprietates* o *colores rhetorici*, es decir, todas las reglas y todos los procedimientos que pueden servir para «adornar» un escrito[97]. Son esas reglas las que se aplican en todos los géneros literarios, incluido el sermón.

Tales constataciones presentan un problema, el más grave de los planteados por la literatura monástica. Si todos esos sermones son escritos, y lo son de acuerdo con unas leyes, si todo en ellos es literatura, ¿qué queda de espontáneo, de vivo, de sincero? ¿Hay que renunciar a leerlos? No. Sólo se necesita saberlos leer. Cuando se consiente, como ha hecho el autor, con las exigencias de la retórica, ésta no hace más que aumentar su belleza. Y la belleza aparece en el dominio mismo, en la soberana libertad con que los mejores predicadores monásticos usan de las formas; no se hacen esclavos de ellas, y por eso, hacen de su tiempo la última gran época clásica de la Edad Media. Fuera del mundo monástico, y después de él, la predicación estará regulada por la dialéctica, por lo menos tanto como por la retórica; se compondrán sermones extremadamente lógicos, pero más parecidos a cuestiones disputadas que a homilías. Sus leyes quedarán codificadas en la vasta literatura de las *artes praedicandi*. En la escolástica, la técnica del sermón se hará cada vez más sutil y complicada. Un manual de arte de predicar enseña por ejemplo dieciocho maneras de «alargar los sermones»[98]. Se llegará así a una predicación muy clara, muy lógica, que podrá ser doctrinal, que a veces no estará desprovista de cualidades artísticas o teológicas, pero de la que no queda casi ninguna obra de genio que merezca ser leída en nuestros días[99]. Uno de los que mejor la conocen ha escrito: «Los escolásticos son unos profesores... Hasta sus sermones, incluidos los de santo Tomás, serán escolásticos. Y la Iglesia tratará a los más célebres de ellos como a sus 'doctores', pero no como a sus 'Padres'»[100]. No es, sin embargo, en sus sermones donde han dado toda su talla.

97. Ed. de M. Inguanez-H. M. Willard, Montecasino 1938.

98. Th. M. Charland, *Artes praedicandi*, Paris-Ottawa 1936, 99 et *passim*. «Esta retórica 'moderna' se ha convertido en un campo de experiencia de la más pura dialéctica... Las *artes praedicandi* son uno de los testimonios más manifiestos de la invasión del pensamiento medieval y de sus diversos géneros literarios por la dialéctica» (*ibid.*, 9).

El paso del sermón tradicional y monástico a este sermón técnico se opera en la segunda mitad del siglo XII. Es verdad que, incluso después de esta fecha, muchos monjes continuarán siendo fieles a la manera monástica de predicar. Pero desde esa época, el contraste entre ambos métodos –reveladores de dos concepciones diferentes de la predicación– resulta claramente de la comparación de un predicador monástico, como Gaufredo Babión, con un predicador universitario, como Pedro Comestor[101]. «A finales del siglo XII, aunque estaba todavía lejos de tocar a su fin el reinado de la alegoría, la lectura de la Biblia tendía, sin embargo, a una exégesis más literal. Al mismo tiempo, la alegoría perdía su carácter puramente místico para hablar más a los sentidos y a la imaginación. Así se conjugaban dos tendencias, de las cuales una se debía al desarrollo de la predicación popular, y otra al auge de las escuelas. Éstas daban a la predicación un carácter más abstracto, tanto que la espiritualidad parecía a veces borrarse tras el pensamiento especulativo y, al alejarse de la tierra firme de las realidades, el predicador se entregaba a un vano juego de palabras»[102].

En el monaquismo se contentaban con imitar a los geniales modelos que habían sido los Padres de la Iglesia, sobre todo a san Agustín, con seguir sus consejos, especialmente los que había dado san Gregorio en su *Regla pastoral*, y más aún san Agustín en el libro cuarto *De la doctrina cristiana*. El artificio quedaba re-

99. *Le sermon sur la royauté du Christ au XIII siècle*: ArchHistDoctLitMoyA (1943-1945) 143-180; *Le magistère du prédicateur au XIII siècle*: ArchHistDoctLitMoyA (1946) 105-147.

100. M. D. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Paris-Montreal 1950, 53.

101. J. P. Bonnes, *Un des plus grands prédicateurs du XII siècle, Geoffroy du Lauroux dit Babion*: RevBén 57 (1945-1946) 184 y 199.

102. *Ibid.*, 210.

ducido al mínimo, esto es, a la parte que le asignaba la retórica antigua, en la que la elocuencia se mofa de la elocuencia y la técnica no sustituye a la inspiración.

Los sermones monásticos son trozos de retórica escrita; los lectores a los que se dirigen serán también oyentes, y en atención a ellos se cuida el buen empleo de las palabras para expresar los conceptos, que es lo propio de la elocuencia y su misma definición. Estos oyentes están presentes en el pensamiento del escritor, y son para él un estímulo. Se quiere satisfacer a este público exigente, se adapta a sus gustos, a su formación literaria, para instruirle, exhortarle y, lo que no perjudica nada, agradarle, como había recomendado san Agustín siguiendo a Cicerón[103]. Espontáneamente, los autores monásticos dan a lo que escriben un carácter oratorio, lo cual determina de un modo natural los procedimientos que emplean: rimas, paralelismos, apóstrofes, y hasta estrofas. San Bernardo hace habitualmente prosa artística y rimada; luego, dominado por un gran entusiasmo y un poderoso impulso espiritual, canta un himno, o una doxología, análoga a las que se encuentran en las epístolas de san Pablo y en las *Confesiones* de san Agustín[104]. Cuando escribe –y él es esencialmente un escritor y un literato– escribe siempre para alguien, se dirige siempre a alguno, y es como si hablara, entregándose libremente a su talento oratorio. En cualquiera de sus obras es ante todo un orador, más concretamente, un orador cristiano, un predicador, que tiene necesidad de un público. Necesita expresarse para liberar su fervor interior; necesita comunicar su amor y, al comunicarlo, lo siente de un modo aún más ardiente. Siempre, pero especialmente cuando compone sermones, su estilo es oratorio. Bernardo no prescinde nunca de su auditorio, y sabe que éste es tanto más grande cuanto que no está limitado a una sola comunidad en el capítulo de Clairvaux. Pero Bernardo es doctor universal porque es orador; su mensaje, aunque dirigido a todos, conserva un carácter personal. Es un hombre de carne y hueso que piensa, que ora, sufre y desea, y que quiere decir a todos cómo deben amar ellos también a Dios. En sus cartas y en sus tratados, lo mismo que en sus sermones, su estilo escrito sigue siendo un estilo oral, porque Bernardo no puede dejar de ser orador.

103. *Le sermon, acte liturgique*: LMD 8 (1946) 32-35.
104. C. Mohrmann, *Le style des oeuvres mariales de saint Bernard*, en *Marie*, Nicolet-Québec 1954, 26-30.

San Bernardo no hace sino ilustrar la psicología de otros muchos. Y en todos, como en él, se concilian arte y sinceridad. La parte del arte son esos artificios legítimos, necesarios incluso, de los que la tradición proporcionaba modelos perfectos. En la escolástica se convertirán en procedimientos, pero en el monaquismo son todavía espontáneos gracias a la profunda cultura adquirida en los clásicos y en los Padres. Las reminiscencias del arte oratorio antiguo son en ellos tan espontáneas como las reminiscencias bíblicas. Y por serlo y no nacer de una «búsqueda» deliberada, se las puede pasar por alto. Como se ha dicho, «es admirable el humanismo de esos hombres de Iglesia tan letrados, pero no es menos notable que algunos de ellos hayan sabido renunciar al adorno de su estilo con las bellezas que esa cultura les ofrecía y, a veces, su memoria imponía... La piedad tempera en ellos una naturaleza imperiosa»[105]. Por eso, en sus sermones, el arte no hace sombra a la sinceridad. Esta cualidad explica la simplicidad, que hace a esos textos tan fáciles de leer, y hasta tan agradables; se nota a sus autores libres todavía de unas leyes precisas que regularán la predicación escolástica. Los medios de expresión de los predicadores monásticos son los de la retórica de todos los tiempos, en lo que tiene de esencial; no resultan de la retórica refinada, pero muy pronto caduca, de un solo medio y de una sola época: «Las exigencias psicológicas de la actualidad, esa necesidad que experimentan tantos espíritus de alcanzar la verdad o de expresarla en la lengua del momento, no ha seducido a unos contemplativos que se han retirado del mundo. Por eso, la espiritualidad que anima a los sermones patrísticos ha envejecido mucho menos que la de los sermones de la alta Edad Media»[106]. En la época misma en que la técnica de los sermones escolásticos es ya complicada, los monjes si-

105. J. P. Bonnes, *Un des plus grands prédicateurs du XII siècle*, 190.
106. *Ibid.*, 200.

guen siendo simples. Están unificados. Se solía decir que la palabra monje expresa la unidad (*monas*) que realizan en sí mismos[107]. Esa simplicidad de un alma que no desea más que a Dios, se refleja en su estilo literario. No están realmente divididos entre la búsqueda del arte y la de Dios, entre la retórica y la exigencia de superación que entraña su vocación, entre la gramática y el deseo escatológico. La retórica se ha convertido en parte de sí mismos, y pueden, sin desdoblarse, manteniéndose plena y únicamente monjes, hacer de ella la expresión de su sinceridad.

La carta monástica: razón de ser, modelos, variedades

La carta fue también un género literario muy del gusto de los monjes. Esta manera de conversar por escrito se conciliaba con el silencio regular, la estabilidad y la clausura. Además, estaba acreditada también por una larga tradición. San Benito parece haber previsto que los monjes de un mismo monasterio se escriban cartas unos a otros, prescribiendo que sean remitidas al destinatario por intermedio del abad. Los autores clásicos, y después los Padres, habían dejado numerosos modelos del género. Entre los primeros, Cicerón y Séneca eran los grandes maestros; entre los segundos, san Jerónimo. Para los monjes, la posibilidad de enviar cartas estaba asegurada por el servicio postal que unía las abadías, sobre todo con ocasión de los fallecimientos; se hacía entonces llevar a otras casas religiosas esas comunicaciones llamadas rollos (*rotuli*); en las etapas de su viaje, el portarrollos (*rolliger*) transmitía también, de viva voz, las noticias y las cartas[108]. Se copiaba la esquela en una tira de pergamino; al final se dejaba un gran espacio en blanco. Después se enrollaba todo y se confiaba ese «rollo» a un portador especial, que partía para mostrarlo en todas las casas religiosas con las que se mantenía asociación de oraciones, y que solían ser numerosas. El portador llevaba la esquela mortuoria pendiente del costado, encerrada en un cilindro de madera o de metal y se iba presentando sucesivamente a las direcciones indicadas. Al anuncio de su llegada, se tocaban las campanas, y se reunían en el claustro o en el capítulo y, más frecuentemente, en la iglesia. Conocemos bien el ritual de recepción de estos mensajeros en numerosos monasterios. Se inclinaba ante el altar, saludaba a la comunidad y, después, desplegaba su rollo en medio del coro. Un joven religioso lo recogía y lo presentaba al cantor para que lo leyera; después se recitaban las oraciones que el portador había solicitado.

107. Así Geoffroy d'Auxerre: «Ab hoc uno et ab hac monade monachorum appellatio et professio ducit originem. Hoc unum necessarium», citado en *Le témoignage de Geoffroy d'Auxerre sur la vie cistercienne*: AnalMon 2 (1953) 176.

108. *La poste des moines*: Cahiers de Saint-André 12 (1925) 74-77; L. Vailhé, *Histoire générale des postes françaises* I, Paris 1945, 206-219.

Antes de que el portador se dirigiera a otro monasterio, se le permitía reparar fuerzas y descansar; en el espacio dejado en blanco al final de la esquela mortuoria se añadía, a modo de acuse de recibo, un texto de pésame o las noticias del monasterio. Cuando la tira de pergamino estaba llena, se le cosía una pieza suplementaria, a la cual se iban añadiendo otras a medida que se prolongaba el itinerario del documento, pues estos viajes llegaban a veces muy lejos. Un antiguo rollo de la abadía de San Pedro de Gante mide unos 19 metros y 30 centímetros, longitud que está en proporción con el camino recorrido, pues el portador llegó a visitar hasta 524 casas religiosas. Los acuses de recibo añadidos a la esquela han exigido que se cosieran a ella 28 piezas de pergamino suplementarias; el portador había empleado cerca de 16 meses. Un rollo de Saint-Bavon llega a los 30 metros y 25 centímetros de largo y constaba de 50 piezas de pergamino, que representaban un itinerario de 20 meses. Hay que imaginar lo que sería la Europa medieval, atravesada en todas direcciones por esos innumerables correos monásticos.

Si se quiere comprender el contenido de las cartas, es también necesario recordar cómo eran materialmente[109]. Escribir una carta, sobre todo si no se era un copista especializado, y si no se tenía secretario, *notarius*, costaba siempre tiempo y esfuerzo. Los mismos términos que servían para designar la propia escritura de la carta, expresaban todo el tiempo y el valor que era necesario

109. *Commerce épistolaire*: AnalMon 2 (1953) 145-150. Sobre el papel de «notarii», cf. *Saint Bernard et ses secrétaires*: RevBén 63 (1951) 208-229.

consagrar a ello. Se grababa una letra, se la esculpía como golpeando (*cudere*) el pergamino, del cual se la extraía como arándolo, cavándolo (*exarare*); éste, aun después de una cuidadosa preparación, ofrecía siempre cierta resistencia a la pluma de oca o al cálamo. Los trozos (*schedulae*), que se utilizaban para las cartas privadas no eran, con frecuencia, más que los restos, de inferior calidad, de las pieles sabiamente trabajadas, que se reservaban para los libros que se copiaban en los *scriptoria*, o para las cartas y escrituras públicas. Por eso, las dimensiones de la *schedula* determinaban la de la carta misma. El fin del pergamino ponía término a las efusiones. Una carta no debía ser ni demasiado larga, ni demasiado corta; sin embargo, el género epistolar (*modus epistolaris*) seguía caracterizado por la brevedad, a diferencia de los libros, y era sin duda una exigencia de la tradición literaria, pero también una necesidad de orden práctico, pues se economizaba una materia prima que era muy rara y preciosa.

Escribir una carta suponía casi siempre gasto y fatiga. Era un pequeño gran acontecimiento. Recibirla también lo era: una carta constituía un regalo cuyo valor se apreciaba porque se sabía cuánto había costado. Por eso, hasta las cartas privadas revestían casi siempre cierto carácter público. Se suponía generalmente que el contenido de la carta llegaría a oídos de muchos, ya que el destinatario se encargaría de darla a conocer. De ahí que el remitente dijera a su corresponsal cosas que uno y otro sabían ya. Que un miembro de una comunidad religiosa recibiera una carta de uno de sus amigos era algo de lo que todos enseguida se enteraban; se la iban pasando de uno a otro, o también se leía en comunidad y todos se llenaban de admiración. Escribir una carta era un trabajo que se hacía con cuidado, pues se sabía que su resultado llegaría a conocimiento de una audiencia más o menos extensa. Se tenía, pues, casi siempre, una preocupación por la opinión pública. Así se explica el carácter, a la vez literario y real, de muchas cartas. Las leyes que imponía el *modus epistolaris* eran observadas incluso en las misivas más sencillas[110]. Conforme a la tradición recibida de la antigüedad, una carta constaba de las partes siguientes: un saludo y un exordio, el relato, una petición y, por fin, la conclusión[111], todo ello adornado con figuras retóricas y expresado en un estilo más o menos rítmico.

110. *Le genre épistolaire au Moyen Âge*: RevMoyALat 2 (1946) 63-70.

A partir de la segunda mitad del siglo XII, el arte de escribir cartas quedará codificado con una precisión cada vez mayor en las *artes dictandi*, cuya técnica se hará muy pronto tan complicada como la de las *artes praedicandi*. En el monaquismo, también en este punto, se observaba una mayor sencillez. Eran deudores solamente de la tradición antigua: se seguían las normas generales que ella había establecido, se respetaban los diferentes tipos de cartas que había distinguido (*genera epistolarum*) y se inspiraba en aquellos modelos que había dejado. El *dictamen* consistía más en fórmulas-modelo que en reglas numerosas y precisas. La técnica literaria tenía sus exigencias pero, más que en otras partes, aquí era posible conciliarla con la espontaneidad de la vida espiritual. Basta con hojearlas para comprobarlo. Hay más ímpetu y vida interior en la mayoría de las cartas monásticas, aun de monjes anónimos y de segundo plano, que en las de los grandes escritores de este género ajenos a este ámbito, como Ivo de Chartres, Pedro de Blois o Juan de Salisbury. Si en las cartas monásticas, lo mismo que en las otras, hay arte y hasta artificio, no son, sin embargo, cartas ficticias; son sólo bellas epístolas en las que unos sentimientos espontáneos se expresan según las formas que fijaba la literatura. Hay que repetir aquí que tomar en serio un texto medieval no exige necesariamente tomar al pie de la letra todas sus fórmulas.

No se comprenderá cabalmente el ambiente monástico, su vida intensa, su psicología, si no se tiene en cuenta la literatura epistolar. San Bernardo revela tanto de sí mismo en sus cartas como en sus sermones. Se escribieron muchísimas cartas y este género, que podríamos calificar de «menor» –no es ni un largo tratado ni un solemne sermón–, es sin duda el que mejor nos hace penetrar en la atmósfera de los claustros. Muchas de ellas se han perdido, muchas permanecen inéditas o se han publicado recien-

111. *Salutatio, exordium, narratio, petitio, conclusio*.

temente, de modo que no podemos engañarnos pensando que conocemos bien el ambiente de los monasterios. La mayor parte de los testimonios se nos escapan. Al menos, cuando un género literario está tan abundantemente representado como la carta monástica –en todas las observancias, y en la Orden cisterciense, por lo menos tanto como en otras–, podemos presumir que era practicado mucho más todavía de lo que nos hacen creer los ejemplos que se han conservado. Estos permiten evocar casi todos los aspectos de la vida monástica, algunos de los cuales únicamente nos son conocidos gracias a las cartas.

En este momento, resulta necesario describir brevemente las principales clases de cartas, pues es grande su variedad. Existen las «cartas de vocación» en las que un monje, a veces joven, lleno de admiración por su nuevo estado, invita a sus antiguos condiscípulos: «Si supierais lo bien que estoy en el monasterio, vendríais en seguida a compartir la misma vida»[112]. Un novicio de Clairvaux, coetáneo de san Bernardo, recuerda a un clérigo que había conocido en las escuelas su amistad de entonces: «Cuando éramos estudiantes, tú no me dejabas, ¿tienes todavía los mismos sentimientos?», para acabar diciendo: «Si me hubieran hecho arzobispo de Reims, ya te habrías unido a mí; ¿a qué esperas para venir a encontrar al novicio de Clairvaux?». Puede ser que alguno de esos escritos no sean cartas reales, pues lo mismo que hay sermones que no han sido pronunciados, hay también sin duda cartas que no han sido enviadas. Pero también éstas son sinceras. Han podido ser redactadas para sí mismo, para precisar o recordarse los motivos de su vocación, lo mismo que se medita por escrito; o bien eran ejercicios escolares o del noviciado, como si el maestrescuela o el maestro de novicios hubiera propuesto el siguiente tema de disertación: «Escribid una carta a un amigo para invitarle a la vida monástica». En todo caso, este género de escritos nos muestra qué idea tenían los monjes de su vocación y de su vida misma.

Cartas de exhortación, de consolación, cartas de «dirección», como diríamos hoy. Se encuentran muchas de estas en la correspondencia de Elmero[113], de san Bernardo, de Pedro el Venerable, de Adán de Perseigne, y de muchos otros abades.

112. *Lettres de vocation à la vie monastique*: AnalMon 3 (1955) 169-197.

Consultas doctrinales, respuestas sobre puntos controvertidos, como en la correspondencia de Guillermo de Auberive con el abad de Lieu-Dieu[114].

Cartas de negocios, como aquellas en las que unos monjes de Fécamp trataban acerca de sus propiedades de Inglaterra, mezclando con las cuestiones de intereses consideraciones personales y hasta íntimas[115].

Cartas de recomendación, a veces muy breves, como esas fórmulas con que llenamos una tarjeta postal o de visita. Las más cortas no son siempre las que poseen menos encanto. Muchas de ellas han desaparecido, debido al pequeño tamaño de la *chartula* en que estaban escritas. Se ha encontrado, sin embargo, un exquisito billetito de este tipo, dirigido por san Bernardo al papa Eugenio III, que escasamente ocupa una línea. En pocas palabras lo dice todo: juventud del candidato, conducta moral, dones intelectuales y buena reputación: «Mittimus ad te iuvenem pudicum, ut aiunt, litteratum pro aetate. Cetera sunt in spe»[116]. ¡Qué caridad –y qué prudencia– en el elogio! ¡Y qué confianza en la insinuación final!

Cartas de exhortación a bien morir, de felicitación al monje dichoso que va a entrar, por fin, en la Jerusalén celestial. Una misiva admirable de Pedro de Celle a Alviso de Anchin moribundo inspiró a su sucesor el relato, no menos bello, de los últimos momentos de este abad[117].

Cartas de participación de una defunción, en las que se expone toda una doctrina sobre la muerte del monje[118].

En fin, en todos los estadios de la vida monástica abundan las cartas de amistad, que no tienen otro fin sino dar gusto al destina-

113. *Écrits spirituels d'Elmer de Cantorbéry*: AnalMon 2 (1953) 45-117.
114. *Manuscrits cisterciens dans des bibliothèques d'Italie*: AnalSOrdCist 5 (1949) 105.
115. J. Laporte, *Epistulae Fiscamnenses. Lettres d'amitié, de gouvernement et d'affaires (XI-XII siècles)*: Rev. Mabillon 43 (1953) 5-31.
116. *Études sur saint Bernard*, 96.
117. Ed. de R. Gibbon, *B. Goswini vita*, Douai 1620, 267-273.
118. *Documents sur la mort des moines*: Rev. Mabillon 45 (1955) 167-180.

tario. Coinciden, a veces, con los géneros que acaban de ser enumerados; pero, lo más a menudo, son totalmente desinteresadas, no tienen ningún objeto especial. Se envían a los padres, a los amigos que han quedado en el mundo..., y son lo que se llama «visitas epistolares». Los formularios proporcionan los modelos para todas ellas, así en Císter como en otras partes[119]. Pero lo más ordinario es que esas cartas de amistad se crucen entre monjes[120]; se dirigen a hermanos dentro del mismo monasterio, o en otro lejano, a amigos de la infancia, a antiguos condiscípulos, a amigos íntimos del que se han separado por las circunstancias de la vida. Y si se quiere escribir sin tener nada que decirse, se envían oraciones, consideraciones edificantes o disertaciones[121]. Dos veces quiere escribir san Pedro Damián al abad Desiderio y a los monjes de Casino. Buscando algo que decirles, tiene la idea –así lo confiesa en el preámbulo de la primera de esas cartas– de examinar por qué en las representaciones de los apóstoles, san Pedro es colocado a la izquierda, y san Pablo a la derecha...[122] En la segunda aplicará a los monjes la significación de los diversos animales[123]. Pero lo más corriente es que no se esfuercen por encontrar inspiración. Sin violencia, se entregan a efusiones y a elevaciones, que traducen la comunión en un mismo ideal y un mismo deseo de Dios.

Hay ciertamente en esos testimonios de afecto una parte de retórica. Con todo, se percibe en ellos una amistad más desinteresada que en las cartas amistosas redactadas fuera de los ambientes monásticos. El contraste aparece si se considera todo el conjunto

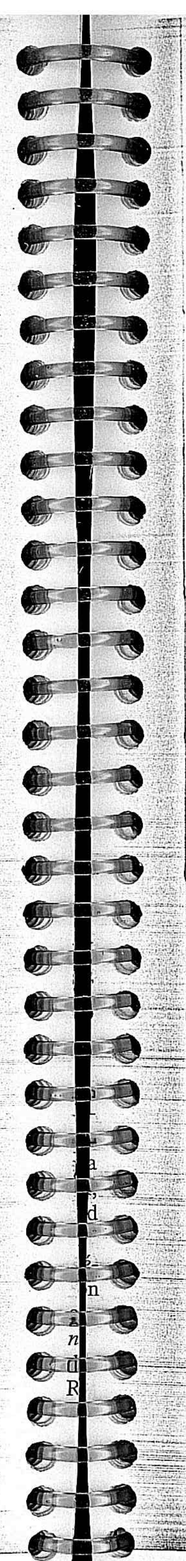
119. Ms. Vat. lat. 7528, p. 244-245: carta para consolar a un amigo enfermo, ante la imposibilidad de ir a verle; p. 247-248: «Quando visitat aliquem de parentibus suis per litteram suam»; cf. *Textes et manuscrits cisterciens dans diverses bibliothèques*: AnalSOrdCist 12 (1956) 295-296. Hay también una carta de este género en el formulario de Tromond, cisterciense de finales del siglo XII, en PL 204, 232; en el ms. Montpellier, Médecins, H. 302, esta carta se titula: «Ad socium amicabilis epistola».

120. *La spiritualité de Pierre de Celle*, 1423; *Lettres d'amitié. Pierre le Vénérable*, 53-59; *Amitié par correspondence. La conversation par écrit*: AnalMon 2 (1953) 145-150.

121. *Lettres spirituelles*: AnalMon 1 (1948) 115-119.

122. *Opusc.*, 25, en PL 145, 589.

123. *Opusc.*, 42, en PL 145, 763.



de la literatura epistolar en una misma época. El lugar tan amplio que la amistad ocupa en las cartas de los monjes revela la importancia que se le asigna en la misma vida monástica[124]. Bastará con señalar que los monjes son los que más han contribuido a redescubrir una forma de amistad que casi había desaparecido de la literatura tras las invasiones: la amistad pura y desinteresada, que no consiste en pedir un servicio. El desarrollo de las relaciones feudales había favorecido la aparición de una forma de *amicitia* que no era más que un vínculo jurídico. En muchos formularios, las numerosas especies de amigos se distinguían según la importancia de los servicios que podían exigirse de cada uno de ellos. Fue necesario volver a aprender a amarse sin segundas intenciones, a escribirse para darse gusto o hacerse bien, sin reclamar ningún tipo de ventaja material. Desde el periodo carolingio, muchos monjes han sobresalido en esto. Si en el gran impulso monástico del siglo XII son las cartas de esta clase de amistad las más numerosas en los epistolarios benedictinos y cistercienses, ¿no es porque el amor de Dios y del prójimo estaba en el centro de su vida? Era éste también el corazón de su doctrina, y el tema de sus tratados más reveladores, desde san Benito de Aniano[125] a Elredo de Rievaulx[126]. Así, la literatura es el reflejo de lo que hay de más profundo en el alma monástica.

Los florilegios: fruto de lectura y contemplación

Finalmente, hay un género que no ha sido inventado por el monaquismo, pero al que ha dado, como a los otros, un carácter propio: el florilegio. No lo ha inventado, porque ese género había sido ya practicado, por razones didácticas, en la antigüedad griega

124. *L'amitié dans les lettres au Moyen Âge*: RevMoyALat 1 (1945) 391-410.

125. Cf. *supra*, 66.

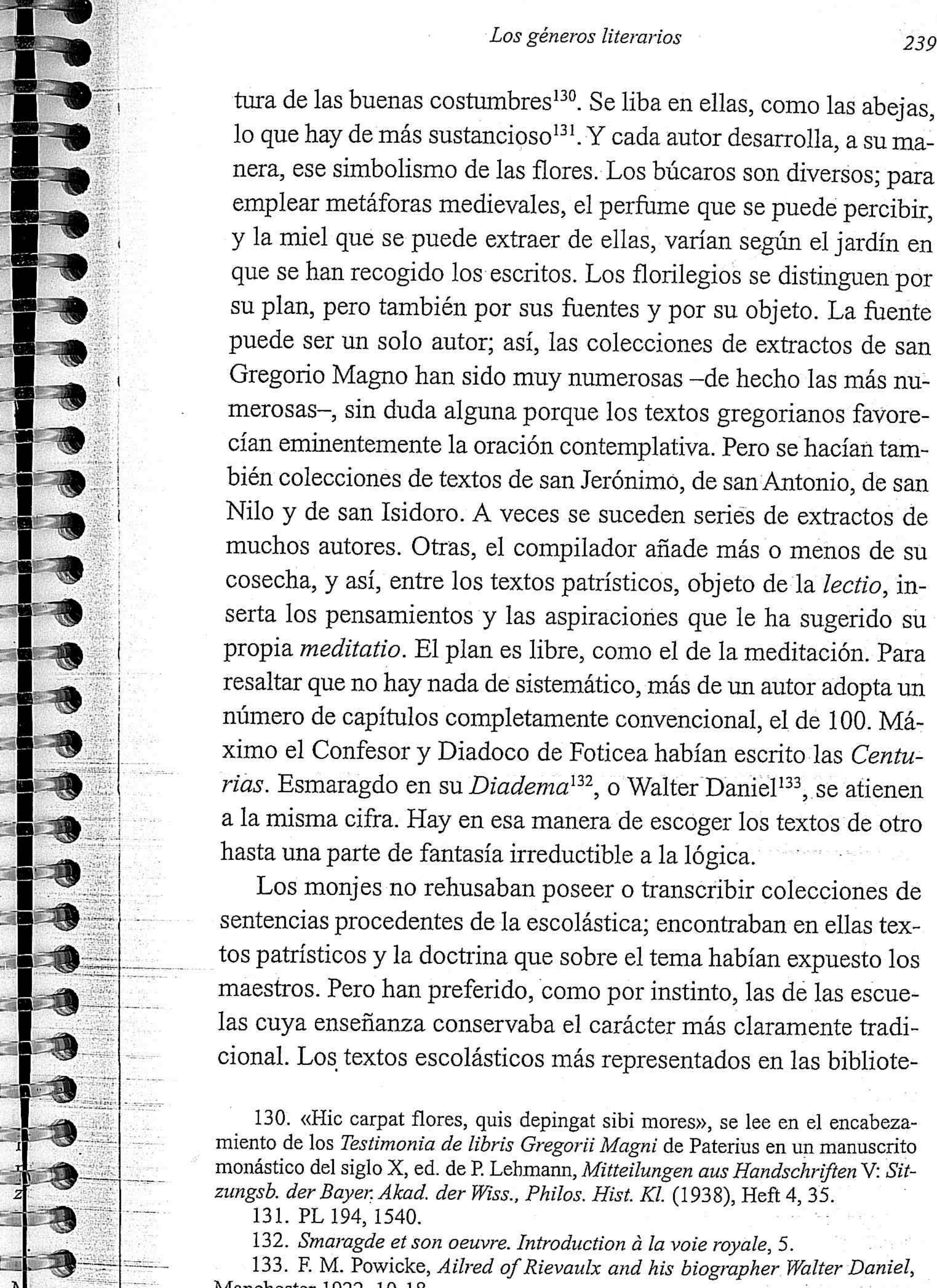
126. PL 195, 659-702. La expresión «spiritualis amicitia» se encontraba ya en una carta de san Bonifacio a unas monjas (ed. de MGH, *Script. rer. germanic, nova series* I, Berlin 1955. *Sancti Bonifatii et Lullii epist.*, 221, 5). Debería estudiarse la amistad en la producción epistolar y poética de la época carolingia; cf. R. Bolgar, *The classical heritage and its beneficiaries*, Cambridge 1954, 184.

y latina[127]. Pero frecuentemente los monjes lo han utilizado de forma diferente a como se hacía en las escuelas. En los monasterios y en las ciudades, las escuelas de gramática han tenido colecciones de ejemplos sacados de los autores. Eran sobre todo las escuelas urbanas las que recurrían a esas colecciones de extractos –bien de los clásicos o, más todavía, de los Padres y de los Concilios–, como a un arsenal de *auctoritates*. Se buscaban los extractos densos, precisos, interesantes para los estudios doctrinales, útiles para la *quaestio* y la *disputatio*. El maestro o el estudiante se preparaba así un fondo de argumentos y pruebas que estuviera siempre cómodamente a su disposición. Como hoy Denzinger o Rouet de Journel, esas colecciones facilitaban la investigación evitando tener que manejar muchos manuscritos. Eran, pues, ante todo, instrumentos de trabajo para intelectuales.

El florilegio monástico era fruto de la lectura espiritual: el monje recopiaba los textos que más le habían gustado, para saborearlos a placer y utilizarlos después como objeto de su oración privada. Nacido de la *lectio divina*, el florilegio monástico continuaba ordenado a ella. En consecuencia, los textos recogidos diferían de los que se necesitaban para la escuela[128]. Muchos manuscritos nos transmiten colecciones de esta clase. Desde Defensor de Ligugé, en el siglo VII, hasta Helinando de Froidmont, a comienzos del siglo XIII, numerosos monjes las han hecho, ya para su uso personal, ya con vistas a lecturas de comunidad en el refectorio o en la *collatio*[129]. Algunos de estos florilegios gozaron de una gran difusión.

Estas colecciones llevan, a veces, el título de *sententiae*, o de extractos: *excerptiones*, *excarpsa* y hasta, por derivación, *scarapsus*. Más frecuentemente son designadas con nombres poéticos: «Libro de las centellas»; o como florilegios: *flores*, *deflorationes*, *defloratiunculae*. Los colores de estas flores escogidas son la pin-

127. H. Rochais, *Contribution à l'histoire des florilèges ascétiques du Moyen Âge*: RevBén 65 (1953) 246-291.
128. R. W. Southern, *The making of de Middle Ages*, London 1953, 207.
129. Este fin está claramente indicado por Defensor, Alcuino y Esmaragdo; cf. H. Rochais, *Contribution à l'histoire des florilèges ascétiques*, 264, n. 1-2.



tura de las buenas costumbres[130]. Se liba en ellas, como las abejas, lo que hay de más sustancioso[131]. Y cada autor desarrolla, a su manera, ese simbolismo de las flores. Los búcaros son diversos; para emplear metáforas medievales, el perfume que se puede percibir, y la miel que se puede extraer de ellas, varían según el jardín en que se han recogido los escritos. Los florilegios se distinguen por su plan, pero también por sus fuentes y por su objeto. La fuente puede ser un solo autor; así, las colecciones de extractos de san Gregorio Magno han sido muy numerosas –de hecho las más numerosas–, sin duda alguna porque los textos gregorianos favorecían eminentemente la oración contemplativa. Pero se hacían también colecciones de textos de san Jerónimo, de san Antonio, de san Nilo y de san Isidoro. A veces se suceden series de extractos de muchos autores. Otras, el compilador añade más o menos de su cosecha, y así, entre los textos patrísticos, objeto de la *lectio*, inserta los pensamientos y las aspiraciones que le ha sugerido su propia *meditatio*. El plan es libre, como el de la meditación. Para resaltar que no hay nada de sistemático, más de un autor adopta un número de capítulos completamente convencional, el de 100. Máximo el Confesor y Diadoco de Foticea habían escrito las *Centurias*. Esmaragdo en su *Diadema*[132], o Walter Daniel[133], se atienen a la misma cifra. Hay en esa manera de escoger los textos de otro hasta una parte de fantasía irreductible a la lógica.

Los monjes no rehusaban poseer o transcribir colecciones de sentencias procedentes de la escolástica; encontraban en ellas textos patrísticos y la doctrina que sobre el tema habían expuesto los maestros. Pero han preferido, como por instinto, las de las escuelas cuya enseñanza conservaba el carácter más claramente tradicional. Los textos escolásticos más representados en las bibliote-

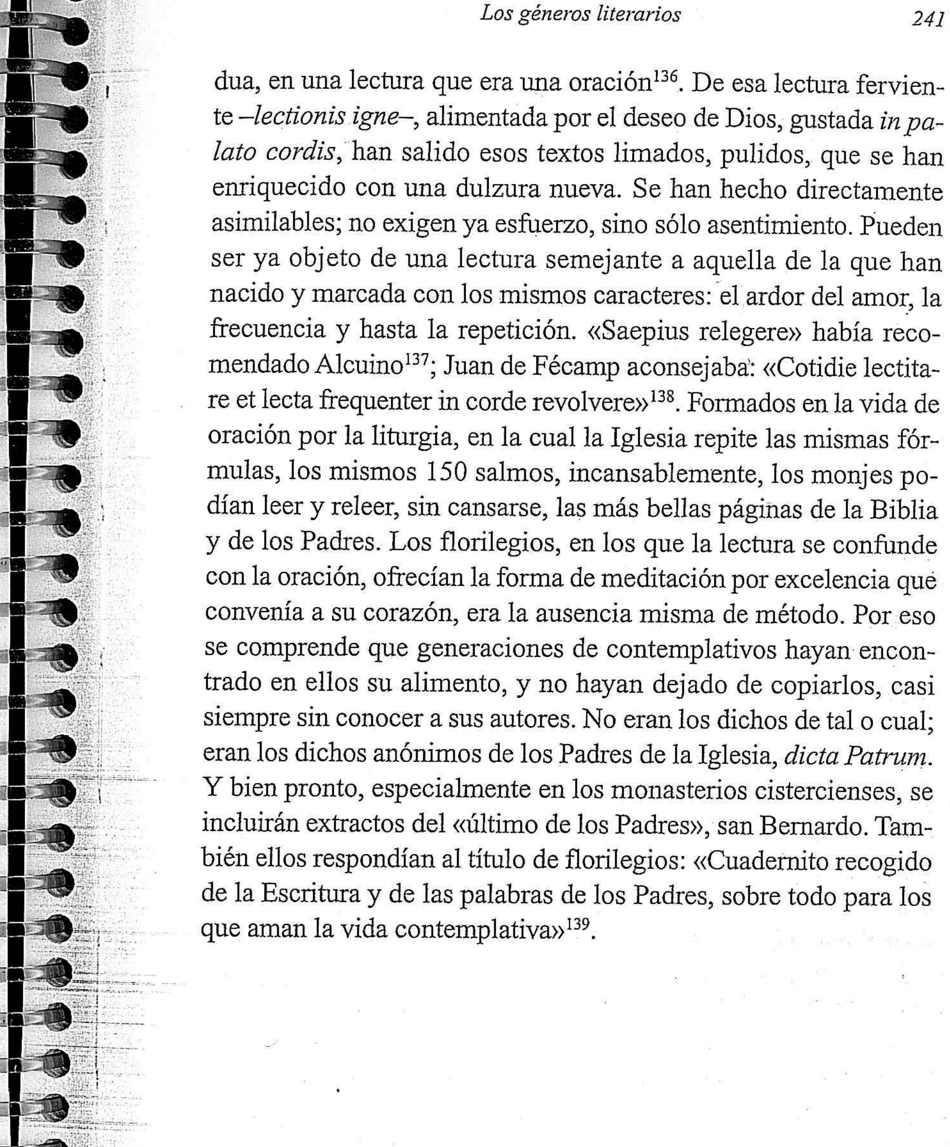
130. «Hic carpat flores, quis depingat sibi mores», se lee en el encabezamiento de los *Testimonia de libris Gregorii Magni* de Paterius en un manuscrito monástico del siglo X, ed. de P. Lehmann, *Mitteilungen aus Handschriften* V: *Sitzungsb. der Bayer. Akad. der Wiss., Philos. Hist. Kl.* (1938), Heft 4, 35.
131. PL 194, 1540.
132. *Smaragde et son oeuvre. Introduction à la voie royale*, 5.
133. F. M. Powicke, *Ailred of Rievaulx and his biographer Walter Daniel*, Manchester 1922, 10-18.

cas monásticas del siglo XII son los de Anselmo de Laón, de Guillermo de Champeaux y, después, los de Hugo de Saint-Victor[134]; estos maestros son canónigos regulares, cuya existencia claustral es semejante a la de los monjes y cuya doctrina es «estrictamente patrística». Por el contrario, para un Abelardo, Gilberto de la Porrée y hasta para el mismo Anselmo de Canterbury, en una palabra, para con aquellos cuyos escritos denotan más una preocupación intelectual y un mayor recurso a la dialéctica, los monjes adoptan una «oposición silenciosa»; no les combaten apenas, pero se abstienen de leerlos y de darlos a copiar. Su elección entraña una tendencia profunda. Si utilizan los escritos de la escuela de Laón, si los copistas benedictinos o cistercienses mezclan sentencias de esta escuela con las obras de Guillermo de Saint-Thierry o de san Bernardo –cuyos extractos se parecen a veces extraordinariamente a las sentencias de Laón–, es porque todos esos textos dependen igualmente de las fuentes patrísticas.

Algunos monjes han dedicado su atención a las necesidades de los clérigos seculares. En el siglo XII, Werner de Saint-Blaise, preocupado por la pastoral litúrgica, ofrece a los sacerdotes de parroquia, como ayuda para la predicación, una abundante selección de textos patrísticos y de algunos autores recientes[135]. Pero normalmente los florilegios monásticos son, como se diría hoy, de carácter ascético y místico: florilegios ascéticos, que recuerdan a la conciencia sus obligaciones; y florilegios místicos, que la invitan a orar, manteniendo su atención en presencia de Dios y alimentando su contemplación.

A este último género debemos algunos de los textos más bellos que la Edad Media monástica haya producido: esos «cuadernitos de oración» de Juan de Fécamp, en los que es difícil discernir lo propio y lo que debe a los Padres. Lo ha dicho él mismo: «Dicta mea, dicta Patrum». Pero esos textos de los Padres, antes de habérsenos dado, han sido saboreados en una lectura amorosa, asi-

134. H. Weisweiler, *Das Schriftum der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux in deutschen Biblioteken*, Münster 1936, 244-247.
135. P. Glorieux, *Les Deflorationes de Werner de Saint-Blaise*, en *Mélanges J. de Ghellinck* II, Gembloux 1951, 699-721.



dua, en una lectura que era una oración[136]. De esa lectura ferviente –*lectionis igne*–, alimentada por el deseo de Dios, gustada *in palato cordis*, han salido esos textos limados, pulidos, que se han enriquecido con una dulzura nueva. Se han hecho directamente asimilables; no exigen ya esfuerzo, sino sólo asentimiento. Pueden ser ya objeto de una lectura semejante a aquella de la que han nacido y marcada con los mismos caracteres: el ardor del amor, la frecuencia y hasta la repetición. «Saepius relegere» había recomendado Alcuino[137]; Juan de Fécamp aconsejaba: «Cotidie lectitare et lecta frequenter in corde revolvere»[138]. Formados en la vida de oración por la liturgia, en la cual la Iglesia repite las mismas fórmulas, los mismos 150 salmos, incansablemente, los monjes podían leer y releer, sin cansarse, las más bellas páginas de la Biblia y de los Padres. Los florilegios, en los que la lectura se confunde con la oración, ofrecían la forma de meditación por excelencia que convenía a su corazón, era la ausencia misma de método. Por eso se comprende que generaciones de contemplativos hayan encontrado en ellos su alimento, y no hayan dejado de copiarlos, casi siempre sin conocer a sus autores. No eran los dichos de tal o cual; eran los dichos anónimos de los Padres de la Iglesia, *dicta Patrum*. Y bien pronto, especialmente en los monasterios cistercienses, se incluirán extractos del «último de los Padres», san Bernardo. También ellos respondían al título de florilegios: «Cuadernito recogido de la Escritura y de las palabras de los Padres, sobre todo para los que aman la vida contemplativa»[139].

136. *Un maître de la vie spirituelle au XI siècle*, 37 y 97.
137. Citado por H. Rochais, *Contribution à l'histoire des florilèges ascétiques*, 264, n. 2.
138. *Un maître de la vie spirituelle au XI siècle*, 97.
139. *Jean de Fécamp et saint Bernard dans les florilèges anciens*: AnalMon 1 (1948) 94-108.

9

LA TEOLOGÍA MONÁSTICA

Su existencia

Todos los monjes han leído. Algunos de ellos han escrito. Entre estos últimos, muchos han expuesto una doctrina que otros han recogido. Es la que vamos a tratar ahora de caracterizar. No es que todos los escritos de los monjes, como es el caso de los escolásticos, hayan sido de carácter teológico; ni siquiera que todos los monjes, o los que escribían, o los que leían sus textos, hayan sido teólogos. Pero todos constituyeron un medio que hizo posible y necesaria la aparición de una teología entre algunos de ellos. Ha habido teólogos entre los monjes, y en sus obras ha habido una teología que se dirigía al público monástico, porque había sido concebida y redactada para él. Respondía a sus necesidades, y se adaptaba a sus exigencias. Por estos motivos se la ha llamado «teología monástica». Su existencia es un hecho, que fue constatado por los hombres de la Edad Media y empieza a ser reconocido por los historiadores de hoy[1]; aparece cada vez más como la prolongación de la teología patrística[2].

Desde el siglo IX, como se ha visto, Benito de Aniano había recogido testimonios de la tradición, con vistas a «formar la fe»[3].

1. *Saint Bernard et la théologie monastique du XII siècle*, en *Saint Bernard théologien*: AnalSOrdCist 9 (1953) 8.
2. A. Landgraf me escribe sobre la teología monástica: «Sie ist die traditionelle Theologie, von der sich die Frühscholastik losgelöst hast». Agradezco al eminente historiador haberme permitido citar este juicio tan autorizado.
3. Cf. *supra*, 67.

En el año 806, Regimberto de Reichenau reúne un corpus de los comentarios del Padre nuestro y del Símbolo de los apóstoles, constituyendo así lo que ha podido llamarse «un manual de dogmática», el manual de los estudios teológicos de Reichenau[4]. En la misma época, Rabano Mauro, Reginón de Prüm y Williram de Ebersberg son algunos de los que ahora se consideran «teólogos benedictinos»[5]. Esta teología se desarrolló enseguida, pero ¿cuáles fueron sus características? ¿Se distinguen de las de los medios no monásticos? Y en caso afirmativo, ¿en qué se distinguen?

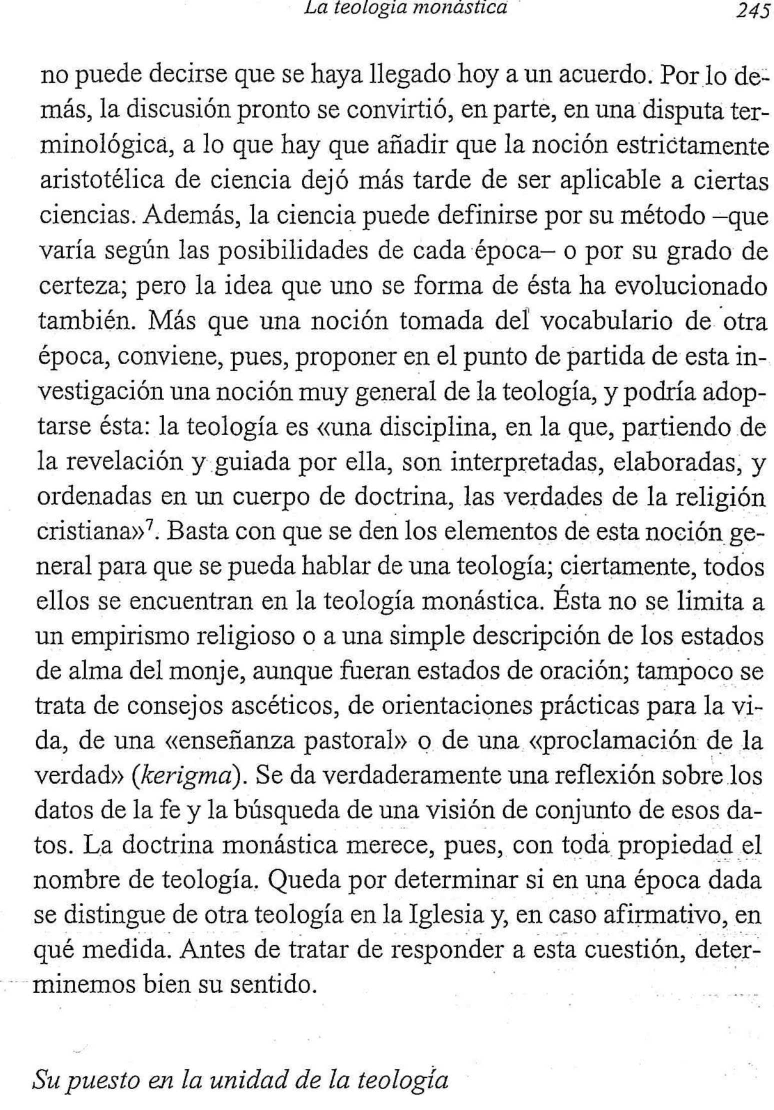
No se puede dar a estas preguntas una contestación precisa y definitiva hasta que no se estudien los diversos representantes de esta corriente doctrinal. Por el momento, no podemos dar más que una respuesta parcial y provisional. Ni siquiera es fácil plantear la cuestión sin correr el riesgo de falsear las perspectivas de la historia y de perjudicar, por tanto, la objetividad de la misma investigación. En efecto, estamos tentados de comparar un cierto estado de la teología, el del siglo IX o el del XII, con la teología de otras épocas, por ejemplo, del siglo X, del XVI o del nuestro, y juzgar las épocas antiguas con arreglo a la evolución que se ha hecho más tarde. Pero este método conduciría a considerar todo periodo de la teología como la preparación de otro. Ahora bien, los autores de la Edad Patrística o de la alta Edad Media no han hecho teología con vistas a preparar una teología futura, sino porque lo exigía la vida de la Iglesia, la suya, durante el tiempo en que ellos vivían, y han hecho la teología que ellos podían y debían hacer.

En principio, no tiene sentido preguntar si la teología de los monjes tuvo carácter científico, si fue una ciencia y en qué sentido, o si fue una sabiduría. Tal cuestión no aparecerá hasta el siglo XIII. Durante los siglos XIII y XIV no dejó de dividir a los teólogos[6], y

4. K. Künstle, *Die Theologie der Reichenau*, en *Die Kultur der Reichenau*, München 1925, 704-705.

5. F. Zoepfl, *Die Grundlegung der deutschen Kultur durch die Benediktiner*: MunchThz 4 (1953) 242-243.

6. *La théologie comme science d'après la littérature quodlibétique*: RechThAnMéd 11 (1939) 351-374; J. Beumer, *Die Kritik des Johannes von Neapel O. P. an der Subalternationslehre des hl. Thomas von Aquin*: Gregorianum 37 (1956) 261-270.


no puede decirse que se haya llegado hoy a un acuerdo. Por lo demás, la discusión pronto se convirtió, en parte, en una disputa terminológica, a lo que hay que añadir que la noción estrictamente aristotélica de ciencia dejó más tarde de ser aplicable a ciertas ciencias. Además, la ciencia puede definirse por su método –que varía según las posibilidades de cada época– o por su grado de certeza; pero la idea que uno se forma de ésta ha evolucionado también. Más que una noción tomada del vocabulario de otra época, conviene, pues, proponer en el punto de partida de esta investigación una noción muy general de la teología, y podría adoptarse ésta: la teología es «una disciplina, en la que, partiendo de la revelación y guiada por ella, son interpretadas, elaboradas, y ordenadas en un cuerpo de doctrina, las verdades de la religión cristiana»[7]. Basta con que se den los elementos de esta noción general para que se pueda hablar de una teología; ciertamente, todos ellos se encuentran en la teología monástica. Ésta no se limita a un empirismo religioso o a una simple descripción de los estados de alma del monje, aunque fueran estados de oración; tampoco se trata de consejos ascéticos, de orientaciones prácticas para la vida, de una «enseñanza pastoral» o de una «proclamación de la verdad» (*kerigma*). Se da verdaderamente una reflexión sobre los datos de la fe y la búsqueda de una visión de conjunto de esos datos. La doctrina monástica merece, pues, con toda propiedad el nombre de teología. Queda por determinar si en una época dada se distingue de otra teología en la Iglesia y, en caso afirmativo, en qué medida. Antes de tratar de responder a esta cuestión, determinemos bien su sentido.

Su puesto en la unidad de la teología

Caracterizar una teología –en nuestro caso, la teología monástica– no significa aislarla de toda la corriente doctrinal de una determinada época. Básicamente, no hay más que una teología, lo mismo que no hay más que una Iglesia, una fe, una Escritura, una

7. Y. Congar, *Théologie*, en DTC 15, 1, 341.

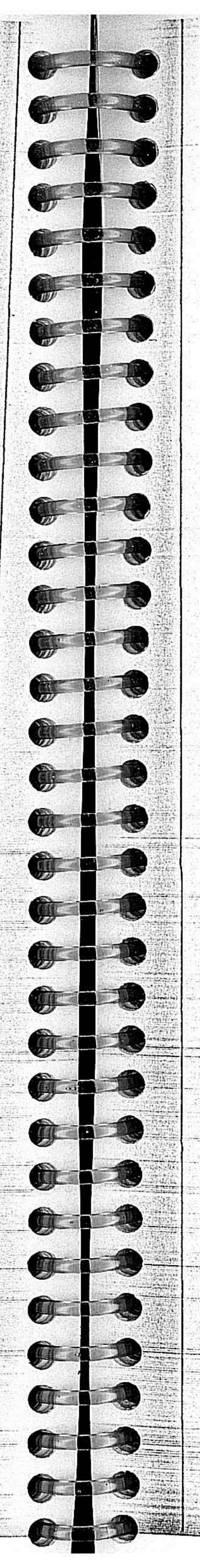
tradición y un magisterio. La teología no puede ser la especialidad de un medio en el cual se hallara como encerrada. Toda gran personalidad, toda cultura y, con mucha mayor razón, toda reflexión sobre la fe católica, toda teología, es, por esencia, universal, desborda las especialidades. Sólo dentro de las grandes unidades culturales que se han sucedido en la vida de la Iglesia, es donde se pueden distinguir corrientes diversas, pero no separarlas.

Ahora bien, estas distinciones han sido más o menos acentuadas, según los tiempos; a medida que una cultura evoluciona y se enriquece, se diversifica, sin perjuicio de su unidad. En el siglo XII es cuando la teología monástica aparece claramente con todos sus caracteres distintivos. Pero esta especificación estaba ya en germen en el siglo precedente, por lo que resulta menos fácil discernirla en él. Durante los siglos VI al XI, los monasterios no eran los únicos focos de cultura, puesto que había también escuelas en las ciudades. Sin embargo, de hecho, es sobre todo en los monasterios donde ha florecido la teología que alimentaba la predicación y la catequesis popular. Muchos obispos eran monjes, y se puede decir que toda la espiritualidad de la Iglesia de Occidente, su «piedad», estaba impregnada en todos los campos de doctrina monástica.

Dentro mismo de esta teología, especialmente en la época de su apogeo, en ese siglo XII en el que se diferencia más de la teología no monástica, subsiste una cierta diversidad, que le es inherente. Como se verá, la idea misma de una «escuela» de teología monástica es contradictoria. Ha habido, por así decir, en una misma época, muchas teologías monásticas diferentes; pero todos sus autores tienen ese carácter común de ser monjes. Es necesario, pues, discernir lo que hace peculiar su teología.

La escuela y el claustro: sus relaciones y sus contrastes

En primer lugar, debemos constatar una realidad de orden sociológico. En la Edad Media existen por lo menos dos ámbitos diferentes en los que se practica la reflexión cristiana: las escuelas



urbanas y los monasterios[8]. A este propósito, hay que evitar todo equívoco respecto a la noción de escuela. Cuando se estudia la historia de las escuelas monásticas, uno se siente tentado a exagerar su importancia, porque son el único objeto de estudio. Pero cuando se consideran las escuelas en su conjunto y se comparan las monásticas –y las concepciones que éstas suponen– con las no monásticas –y las ideas que las sostienen–, se ven claramente sus límites, que han sido señalados por muchos historiadores[9].

Ciertamente, no conviene simplificar, pues, como ya se ha dicho, ha habido en el monaquismo cierta diversidad. En particular, es necesario distinguir, por una parte, los monasterios anglosajones, es decir, los de Inglaterra, y después los que, a partir de ellos, fueron fundados en los países del Imperio de Occidente; y, por otra parte, los de Francia, Italia, y sus regiones limítrofes. En el continente, esos dos modos de monaquismo occidental pueden ser simbolizados por los nombres de Gorze y de Cluny[10]. Los monasterios del primer grupo ostentaban un puesto en la jerarquía de la Iglesia. En Inglaterra, sobre todo, muchos de ellos eran monasterios de catedrales; habían jugado un papel en la evangelización y, puesto que toda iglesia tenía su escuela, ellos también tenían las suyas, que a veces participaban tanto de la escuela secular como de la claustral. Sus teólogos debían ocuparse de los mismos problemas teológicos que se estudiaban fuera de los medios monásticos. Tal fue el caso de, por ejemplo, Senato de Worcester en el siglo XII[11], aunque aún se opone a que «se dispute sin reverencia sobre Dios», y a que se dañe «por medio de sutiles objeciones» el

8. Al decir «por lo menos dos», se deja a los especialistas la cuestión de los canónigos regulares, en particular de la escuela de San Víctor.

9. M. van Aaschen, *«Divinae vacare lectioni»*: Sacris erudiri 1 (1948) 13. Sobre todo: P. Delhaye, *L'organisation scolaire au XII siècle*: Traditio 5 (1947) 211-268; cf. también, *L'humanisme bénédictin du VIII au XII siècle*: AnalMon 1 (1948) 120, y R. Bolgar, *The classical heritage and its beneficiaries*, Cambridge 1954, 117-118.

10. K. Hallinger, *Gorze-Cluny*, Roma 1950-1951, ha estudiado ambos centros bajo el punto de vista de las instituciones monásticas; aquí se los considerará en el sentido de la cultura.

11. P. Delhaye, *Deux textes de Senatus de Worcester sur la pénitence*: RechThAnMéd 24 (1952) 203-224.

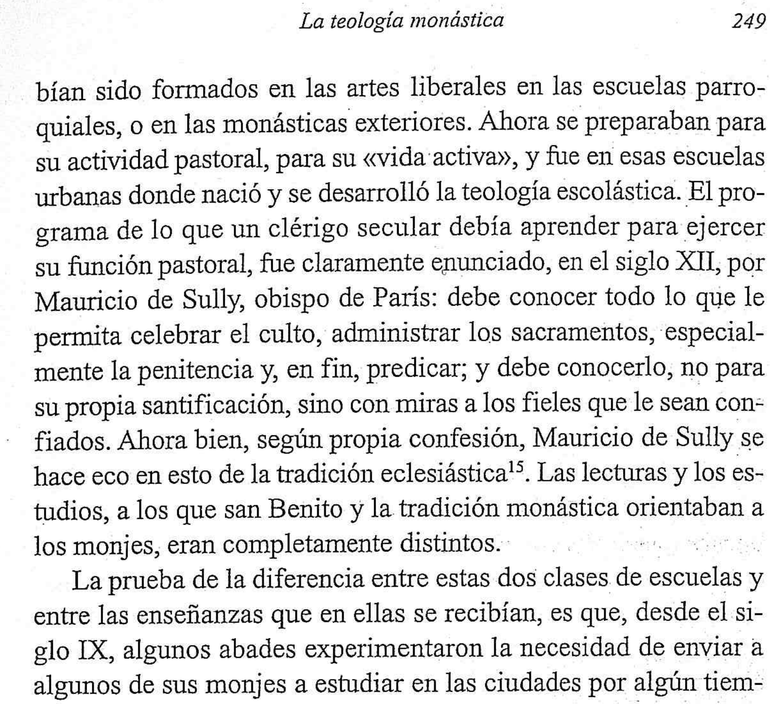
secreto inefable de la divinidad[12]. No se pone al frente del movimiento teológico, del cual está informado, y no rehúsa su colaboración, pero no quiere convertirse en su jefe. Al obrar así, sigue siendo monje; porque en la medida en que el monaquismo es fiel a su orientación primera, es decir, a la búsqueda de Dios en una cierta separación del mundo, encuentra menos razones para ocuparse de las escuelas del siglo, y de los problemas que en ellas se agitan, aunque sean teológicos. Tal fue la actitud adoptada con mucha lógica por Cluny y después por Cîteaux, que, en este punto, como en muchos otros –por paradójico que ello pueda parecer– mantuvo la perspectiva aquél[13].

Habida cuenta de estos matices, se debe distinguir a través de toda la Edad Media, dos clases de escuelas: las de los monjes y las de los clérigos. Las escuelas de los monjes son «interiores», es decir, abiertas para los niños que se preparan a la vida monástica y sólo para ellos; o «exteriores», si se admitía en ellas a otros niños, en cuyo caso se las ponía, a veces, fuera de la clausura. Así, Cluny poseyó en el edificio contiguo al claustro una escuela exterior. La enseñanza en tales escuelas exteriores estuvo confiada, en más de una ocasión, a clérigos seculares, pues las escuelas estuvieron frecuentemente consideradas como llenas de inconvenientes y difícilmente compatibles con la observancia monástica; por eso, se buscó progresivamente la manera de limitar su importancia y hasta de suprimirlas. En la escuela interior, se enseñaban las artes liberales que preparaban al futuro monje a la *lectio divina* dentro del cuadro de la liturgia[14]; el joven religioso recibía así una cultura desinteresada, de tendencia «contemplativa». Por el contrario, las escuelas de los clérigos, situadas en las ciudades, cerca de las catedrales, eran frecuentadas por hombres que ya ha-

12. Citado por R. W. Hunt, *English learning in the late twelfth Century*, en *Transactions of the Royal Historical Society* XIX, London 1936, 30.

13. *Pierre le Vénérable et les limites du programme clunisien*: ColOrdCist-Ref 18 (1956) 84-87.

14. Sobre las escuelas episcopales, cf. J. Fleckenstein, *Königshof und Bischofsschule unter Otto d. Gr.*: Archiv für Kulturgeschichte 38 (1956) 38-62, y J. Autenrieth, *Die Domschule von Konstanz zur Zeit des Investiturstreits*, en *Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte*, Stuttgart 1956.



bían sido formados en las artes liberales en las escuelas parroquiales, o en las monásticas exteriores. Ahora se preparaban para su actividad pastoral, para su «vida activa», y fue en esas escuelas urbanas donde nació y se desarrolló la teología escolástica. El programa de lo que un clérigo secular debía aprender para ejercer su función pastoral, fue claramente enunciado, en el siglo XII, por Mauricio de Sully, obispo de París: debe conocer todo lo que le permita celebrar el culto, administrar los sacramentos, especialmente la penitencia y, en fin, predicar; y debe conocerlo, no para su propia santificación, sino con miras a los fieles que le sean confiados. Ahora bien, según propia confesión, Mauricio de Sully se hace eco en esto de la tradición eclesiástica[15]. Las lecturas y los estudios, a los que san Benito y la tradición monástica orientaban a los monjes, eran completamente distintos.

La prueba de la diferencia entre estas dos clases de escuelas y entre las enseñanzas que en ellas se recibían, es que, desde el siglo IX, algunos abades experimentaron la necesidad de enviar a algunos de sus monjes a estudiar en las ciudades por algún tiempo[16], pues tales centros mantenían relaciones entre sí. Unas veces eran seculares los que venían a la escuela de un monje de genio, como fue el caso de Bec en tiempo de san Anselmo. Éste había tenido por maestro a Lanfranco, formado él mismo por Fulberto de Chartres; y, a su vez, san Anselmo tuvo discípulos en su monasterio. La mayor parte de aquellos cuyos nombres o escritos nos son conocidos son monjes anglonormandos, los cuales no hicieron, estando con él, teología escolástica. Estos hechos permiten comprender en qué sentido se puede hablar de una «escuela de Bec». Eadmero mismo, por lo demás, lo ha precisado en términos

15. «Determinant igitur sancti patres et ecclesiastici doctores quae sunt quae necessario presbyteros scire oportet, scilicet librum sacramentorum, lectionarium, baptisterium, compotum, canonem paenitentialem, psalterium, homilias per circulum anni», *Sermo ad sacerdotes*, ed. de C. A. Robson, *Maurice of Sully and the medieval vernacular homily*, Oxford 1952, 56; lo que sigue del texto, que sirve de prólogo a la colección de los sermones de Mauricio, desarrolla este programa y determina en particular todo lo que es necesario saber sobre las diferentes especies de pecados, para administrar bien el sacramento de la penitencia.

16. *L'humanisme bénédictin du VIII au XII siècle*; E. Lesne, *Les écoles de la fin du XII siècle*, Lille 1940, *passim*.

en los que el énfasis propio de la hagiografía no llega a disimular una profunda verdad: «De todos los países afluyeron a él muchos personajes nobles, clérigos inteligentes, valerosos caballeros... En ese mismo monasterio consagraban al servicio de Dios sus personas y sus bienes. El monasterio se desarrolló...»[17]. Así Bec siguió siendo un monasterio, una escuela del servicio divino.

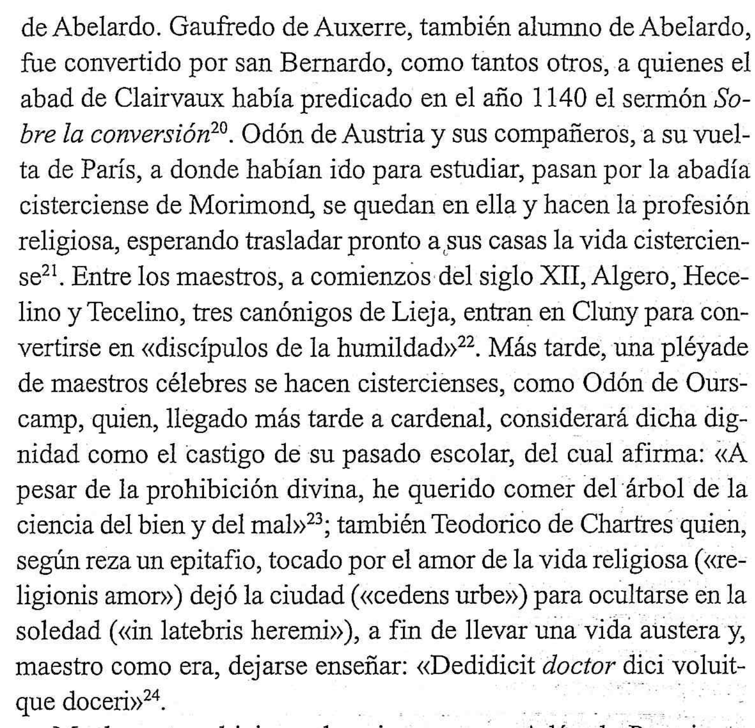
Otras veces, y más frecuentemente, los monjes estaban al tanto de la actividad de las escuelas. Unos habían asistido a ellas antes de su conversión o incluso después, si se les había enviado a perfeccionar en ellas su formación. Otros sacaban provecho de que su abadía se encontrara cerca de una ciudad en que eran activas las escuelas. Tal fue el caso de Ruperto de Deutz durante sus años de formación en Saint-Laurent de Lieja. Muchos, en fin, mantenían buenas relaciones con los maestros de la escolástica. Todos estos contactos han sido puestos de relieve por muchos historiadores modernos[18]. Con todo, las escuelas monásticas conservaban su carácter propio, determinado por las tendencias de su ambiente y, en último término, por las exigencias mismas de la vida monástica. La diferencia entre la teología escolástica y la teología monástica responde a las diferencias entre dos estados de vida: el de la vida cristiana en el siglo, y el de la vida cristiana en el claustro. Ahora bien, este último estado era, de hecho, hasta el siglo XII, lo que se llamaba entonces unánimemente una «vida contemplativa»[19]. Lo era por su organización y su orientación, aun cuando algunos de los que la llevaban ejercieran también –más o menos según los tiempos y las regiones– una determinada acción al servicio de la Iglesia. Normalmente, los monjes no tenían que dejar su estado de vida para adoptar el de las escuelas urbanas.

Por el contrario, se ve a muchos escolares, e incluso a maestros, convertirse a la vida monástica. Entre los estudiantes puede citarse a Gosuino de Anchin, el cual había recibido su enseñanza

17. *Vita*, I, 32, en PL 158, 69.

18. E. Kleinedam, *Wissen, Wissenschaft, Theologie bei Bernhard von Clairvaux*, Leipzig 1955, 11-13; indicaciones de muchos medievalistas en *Jumièges, Congrès scientifique du XIII centenaire*, Rouen 1955, 604, 624, 775s y 783s.

19. *Contemplation et vie contemplative du VI au XII siècle*: DS 2, 1929-1948. Baste aquí constatar el hecho de esta designación, tradicional y unánime.



de Abelardo. Gaufredo de Auxerre, también alumno de Abelardo, fue convertido por san Bernardo, como tantos otros, a quienes el abad de Clairvaux había predicado en el año 1140 el sermón *Sobre la conversión*[20]. Odón de Austria y sus compañeros, a su vuelta de París, a donde habían ido para estudiar, pasan por la abadía cisterciense de Morimond, se quedan en ella y hacen la profesión religiosa, esperando trasladar pronto a sus casas la vida cisterciense[21]. Entre los maestros, a comienzos del siglo XII, Algero, Hecelino y Tecelino, tres canónigos de Lieja, entran en Cluny para convertirse en «discípulos de la humildad»[22]. Más tarde, una pléyade de maestros célebres se hacen cistercienses, como Odón de Ourscamp, quien, llegado más tarde a cardenal, considerará dicha dignidad como el castigo de su pasado escolar, del cual afirma: «A pesar de la prohibición divina, he querido comer del árbol de la ciencia del bien y del mal»[23]; también Teodorico de Chartres quien, según reza un epitafio, tocado por el amor de la vida religiosa («religionis amor») dejó la ciudad («cedens urbe») para ocultarse en la soledad («in latebris heremi»), a fin de llevar una vida austera y, maestro como era, dejarse enseñar: «Dedidicit *doctor* dici voluitque doceri»[24].

Muchos otros hicieron lo mismo, como Adán de Perseigne, Gualterio de Cîteaux, Serlón de Wilton, Everardo de Yprés y Alano de Lille, los cuales nos han legado sus obras y un nombre. Pero éstos no pueden hacernos olvidar a la muchedumbre de maestros y de estudiantes que, voluntariamente, han quedado en la oscuridad. Viendo muchos de ellos que, después de haber renunciado al magisterio en las escuelas, se les encargaba el de la abadía, hacían ver que no poseían la ciencia de las letras ni las órdenes sagradas –nos dice Cesáreo de Heisterbach– y, en su humildad,

20. *Études sur saint Bernard*, 152.

21. L. Grill, en *Bernard de Clairvaux*, Paris 1953, 143-144.

22. La expresión es de Pedro el Venerable, *Epist.* III, 2, en PL 189, 279. Sobre estos personajes, S. Balau, *Étude critique des sources de l'histoire du pays de Liége au Moyen Âge*, Bruxelles 1903, 304-307.

23. *Lettres d'Odon d'Ourscamp, cardinal cistercien*: AnalMon 3 (1955) 156.

24. A. Vernet, *Une épitaphe inédite de Thierry de Chartres*, en *Recueil de travaux offerts à M. Clovis Brunel*, Paris 1955, 666.

preferían pasar por laicos y guardar los rebaños que leer libros y estar por encima de los demás[25]. Se trata en todos de un verdadero cambio, no sólo en su estado de vida, sino también en su orientación espiritual o, dicho de otro modo, de una verdadera conversión, semejante a la de san Benito. Así, el biógrafo de David de Himmerod pudo escribir en términos en los que se reconocían dos reminiscencias de los *Diálogos* de san Gregorio: «De Italia había venido a estudiar a Francia. Durante su estancia en este país oyó hablar de la orden cisterciense, ese nuevo instituto religioso. Muy pronto, al soplo del Espíritu de Dios, retiró del mundo el pie que acababa de poner en él y, renunciando a los estudios que había comenzado, quiso hacerse instruir en las disciplinas de la Regla, prefiriendo ignorar algunas cosas y vivir seguro, que aprenderlas con peligro de su alma»[26]. San Pedro Damián evoca igualmente la conversión de san Benito antes de contar la entrada de un clérigo en la vida monástica[27].

Esta conversión era, a veces, dolorosa y lenta. Las tentaciones que había que vencer, para pasar de la vida de clérigo estudioso a la de monje, han sido contadas y analizadas en muchos casos con gran penetración, como, por ejemplo, en el de Gosuino de Anchin[28]. Han sido objeto, además, de alusiones más o menos concretas[29]. Pero todos tenían clara conciencia de qué existía una diferencia profunda entre el medio escolar y el medio monástico y, por consiguiente, entre el género de conocimiento religioso que se adquiría en cada uno de ellos. El conocimiento monástico está determinado por el objeto de la vida monástica, que es buscar a Dios. Verdad es que, lo mismo que un monje puede prestarse, por necesidades de la Iglesia, a unas ocupaciones que no están impli-

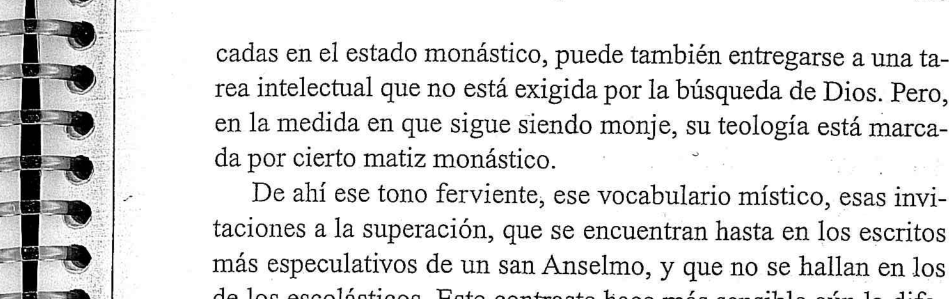
25. Cesáreo de Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, dist. I, «De conversione», XXXIV: «Tanta est virtus humilitatis, ut eius amore saepe ad ordines venientes clerici, laicos se simulaverint, malentes pecora pascere, quam libros legere, satius ducentes Deo in humilitate servire, quam propter sacros ordines vel literaturam ceteris praeesse», ed. de J. Strange, Köln 1851, 46-47.

26. A. Schneider, *Vita B. Davidis monachi Hemmerodensis*: AnalSOrdCist 11 (1955) 33.

27. *De sancta simplicitate*, V, en PL 145, 699.

28. *L'humanisme bénédictin du VIII au XII siècle*: AnalMon 1 (1948) 18-20.

29. *Lettres de vocation à la vie monastique*: AnalMon 3 (1955) 196.


cadas en el estado monástico, puede también entregarse a una tarea intelectual que no está exigida por la búsqueda de Dios. Pero, en la medida en que sigue siendo monje, su teología está marcada por cierto matiz monástico.

De ahí ese tono ferviente, ese vocabulario místico, esas invitaciones a la superación, que se encuentran hasta en los escritos más especulativos de un san Anselmo, y que no se hallan en los de los escolásticos. Este contraste hace más sensible aún la diferencia. Los contemporáneos se han dado cuenta de ello y muchos, cualquiera que fuera su estado de vida, han establecido un paralelo entre el claustro y la escuela. Entre los canónigos regulares, Felipe de Harvengt se expresa así:

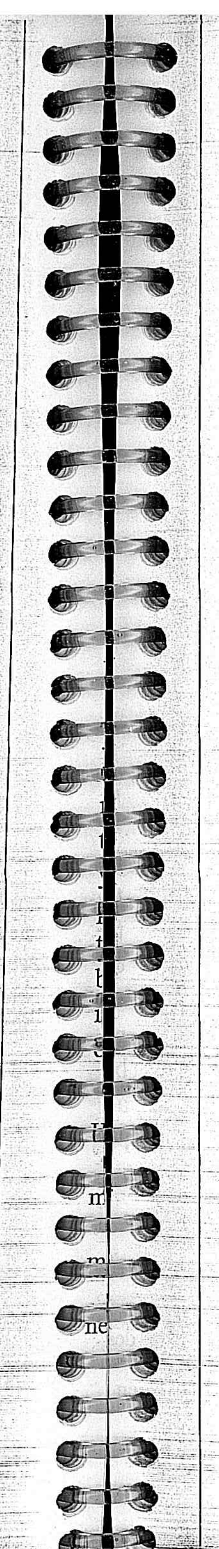
> En el claustro apenas queda lugar para la vanidad; sólo se busca en él la santidad. Allí, día y noche, se somete el justo a la divina voluntad, se entrega al canto de los himnos, a la oración, al silencio, a las lágrimas y a la lectura. Allí, digo, la sinceridad de una vida purificada limpia la inteligencia, y esto le permite alcanzar la ciencia con mayor facilidad y eficacia. A vuestros ojos, ninguna ciencia es digna de estima si no ha sido elaborada en el tumulto de las escuelas del siglo, como si fuera ya seguro que entre los que se hacen instruir en ellas desde hace tiempo, no pueda encontrarse error o herejía alguna. Os indignáis de que yo haya dicho que habéis aprendido las letras sagradas en un claustro, como si os hubiera hecho una injuria por ello. Estimáis más honorable el haber aprendido en la escuela de Laón, en el célebre auditorio del maestro Anselmo. Ahora bien, bienaventurado, no el que ha escuchado a Anselmo, no el que ha ido a buscar su ciencia a Laón o a París, sino que, como está escrito: «Bienaventurado aquél a quien Vos instruís, Señor, aquél a quien Vos enseñáis vuestra ley» (Sal 93, 12). Y se ha dicho también: «Yo escucharé lo que en mí dice el Señor, mi Dios» (Sal 88, 9). Pluguiera a Dios que, desde mi infancia, hubiera sido formado yo en las letras sagradas en un claustro, para darme después, durante toda mi vida, a los estudios sagrados; educado desde la infancia en la casa de Dios, a imitación de Samuel, habría ardido en deseos de saber, a la manera de Daniel. Haber sido así, desde la infancia, formado en la escuela de la vida religiosa, me parecía honroso; por eso, no he pensado ofenderos cuando, alabando vuestro saber, he mencionado el claustro y no las escuelas del mundo[30].

30. *Epist.* 7, en PL 203, 58.

Otro testigo exterior al monaquismo, Pedro Comestor, ha destacado igualmente el contraste entre dos categorías de cristianos: «Los hay que se dan a la oración más que a la lectura: son los moradores de los claustros; hay otros que pasan todo el tiempo leyendo y que rara vez oran: son los escolares»[31].

Es, sobre todo, «entre los monjes» donde «la oposición entre el claustro y la escuela» se convierte en un tema literario[32]. San Bernardo lo ha desarrollado en sus cartas a Enrique Murdach[33], y a Elredo[34]; Ruperto de Deutz, en su comentario a la Regla[35]; y Pedro de Celle ha hecho de él tema para muchas de sus cartas[36]. San Pedro Damián ha hablado también de este tema[37], y algunos escritores anónimos han insistido en lo mismo[38]. Todos convienen en que, una vez que uno se ha comprometido en la vida monástica, no debe desear abandonarla para ir a estudiar a otra parte y de otro modo a como se hace en el claustro. San Pedro Damián lo dice claramente cuando se alza *Contra los monjes que pretenden estudiar gramática*: afirmados ya en su vocación, quieren renunciar a ella y mezclarse con la muchedumbre agitada de los estudiantes de letras[39]. Por otra parte, en su tratado *Sobre la santa simplicidad*, san Pedro Damián se dirige a un ermitaño que tiene la tentación de ir a ejercitar su buena inteligencia en el estudio de las artes liberales[40]. Tales prohibiciones no equivalen a una condenación de las escuelas por los monjes; en su conjunto, reconocen su utilidad, alientan a sus maestros, ayudan a veces a los es-

31. *Sermo* IX, en PL 198, 1747; el mismo tema en el sermón VII de Pedro Comestor, en PL 171, 412 D-413 A (Ps.-Hildebert, XIV; cf. PL 198, 1741 D).
32. P. Delhaye, *L'organisation scolaire*, 228.
33. *Epist.* 106, 2, en PL 182, 242.
34. Ed. de A. Wilmart: Ram 14 (1933) 389-390.
35. *In Reg. S. Bened.*, I, en PL 170, 480.
36. *La spiritualité de Pierre de Celle*, 92-93; cf., en especial, la carta 73, en PL 202, 519.
37. *De sancta simplicitate*, V, en PL 145, 699.
38. *Textes sur saint Bernard et Gilbert de la Porrée*: Mediaeval Studies 14 (1952) 111-128.
39. «Post acceptum sacrum ordinem... grammaticorum vulgus adeunt..., exteriorum artium nugis insudant..., theatralia grammaticorum gymnasia insolenter irrumpere», en *De perfectione monachi*, II, en PL 145, 306-307.
40. *Prol.*, en PL 145, 695.



tudiantes. Con todo, se dan cuenta de que las escuelas se encuentran llenas de peligros para todos; la vida que en ellas se lleva resulta incompatible con la vida claustral, cuya orientación espiritual es distinta.

Por consiguiente, como reconocen los hombres de la Edad Media, sean monjes o no, existe un contraste entre los dos medios en los que se desarrolla el pensamiento cristiano. En el claustro se hace teología en función de una experiencia monástica, de una vida de fe llevada en el monasterio, en la que deben ir a la par y compenetrarse pensamiento religioso y vida espiritual, persecución de la verdad y búsqueda de la perfección. Esta orientación propia de la vida claustral tendrá consecuencias tanto en el método utilizado por la reflexión cristiana como en el objeto sobre el cual versa tal reflexión. Queda por examinar más de cerca cada uno de estos dos puntos.

En cuanto al método, la diferencia entre la teología monástica y la escolástica se muestra, por un lado, en los modos de expresión y, por otro, en los procedimientos del pensamiento. Los primeros –ha habido ya ocasión de destacarlo– van ligados a un estilo y a unos géneros literarios que proceden de la tradición clásica y patrística. Juan de Salisbury ha caracterizado –y caricaturizado, porque hay en ello un poco de exageración y, por tanto, de injusticia– a maestros escolásticos, tales como Adán del Petit-Pont, Roberto de Melun, Alberico de Reims y Abelardo; los opone, como innovadores «modernos», a los antiguos –*veteres*– mantenedores de la tradición:

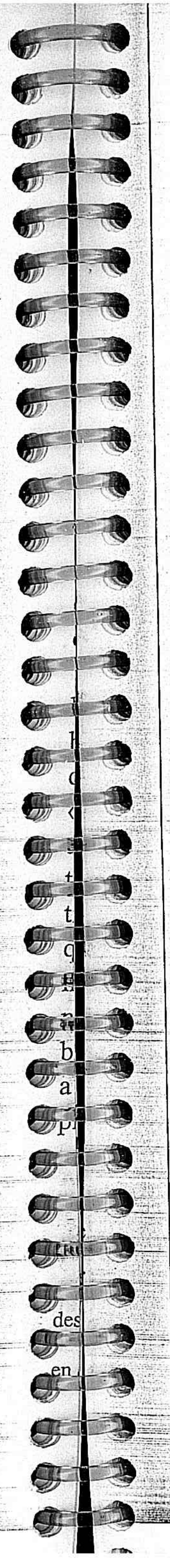
> En otro tiempo gustaba todo lo que los antiguos habían dicho bien. Hoy, sólo gustan las novedades...
>
> El que practica las artes y se acerca a los textos escritos, pasa por mal discutidor, pues no puede ser lógico un partidario del pasado...
>
> Se celebra a Aristóteles, para Cicerón no hay más que desprecio; lo mismo que para todo lo que la Grecia vencida ha dado a los Romanos.
>
> Se desdeña el derecho, la física, toda literatura; sólo la lógica obtiene todos los sufragios[41].

41. *Entheticus*, 59-60, 93-94, 111-114, en PL 199, 966-967.

«Littera sordescit, logica sola placet». Todo el conflicto tiene sus raíces en esta antítesis. El nuevo estilo resulta del predominio que se otorga a ciertas disciplinas; se pone el acento no en la gramática, la *littera*, sino en la lógica. Lo mismo que no se contentan ya con la *auctoritas* de la sagrada Escritura y de los Padres, y se recurre a la de los filósofos; ante todo, se busca la claridad. De ahí una diferencia fundamental entre el estilo escolar y el monástico. Los monjes hablan en imágenes y comparaciones que sacan de la Biblia, y que comportan, al mismo tiempo, una riqueza y una oscuridad propias del misterio que tratan de expresar. San Bernardo ha descrito de modo excelente esta forma de expresión: «En cuanto a nosotros, en el comentario de las palabras místicas y sagradas, procedemos con cautela y sencillez. Obramos como la Escritura, que traduce la sabiduría oculta en el misterio con palabras nuestras; cuando nos presenta a Dios, le atribuye nuestros sentimientos; las realidades invisibles y ocultas de Dios, que son de tanto valor, las hace accesibles a los espíritus humanos –como a vasos de poco precio– con comparaciones sacadas de las realidades que conocemos por nuestros sentidos. También nosotros adoptamos el uso de ese casto lenguaje»[42]. San Bernardo percibe en el lenguaje bíblico cierto pudor respetuoso hacia los misterios de Dios; admira el tacto y la discreción con que Dios ha hablado a los hombres, y él quiere proceder del mismo modo: «Geramus morem Scripturae».

Los escolásticos buscan la claridad; por eso utilizan de buena gana términos abstractos. No vacilan en forjar nuevas palabras, esas «profanas vocum novitates», que san Bernardo evita[43]. No se niega a emplear la terminología filosófica habitual, la que había venido de Aristóteles a través de Boecio, y así habla, cuando se presenta la ocasión, de *forma, materia, causa efficiens*, o *esse materiale*; no retrocede tampoco ante las nociones que solían usarse en las escuelas, como la de *satisfactio*. Pero para él no es más que un simple vocabulario auxiliar, que no puede sustituir al bíblico.

42. *Serm. sup. Cant.*, 74, 2.
43. *De baptismo*, praef., en PL 182, 1031.



El que emplea habitualmente continúa siendo, como el de la Biblia, esencialmente poético; su lenguaje es más literario que el de la escuela. Incluso cuando responde a las cuestiones doctrinales que le propone Hugo de San Víctor, emplea, para hablar de las mismas verdades, términos diferentes; traslada al modo bíblico lo que su corresponsal le había dicho en lenguaje escolástico[44].

Esto no quiere decir que no posea él también un lenguaje técnico; tanto él como otros autores monásticos emplean términos que, al igual que en los Padres, sirven para designar, de una manera precisa, experiencias y realidades para las que no tiene equivalente exacto el lenguaje ordinario[45]. Pero –y esa es una de las dificultades de la teología monástica– esos términos, en lugar de estar tomados de un lenguaje abstracto, forjado por la necesidad, están sacados del mismo lenguaje ordinario y de un libro que se dirige a todos: la Biblia.

Existen ejemplos de lenguajes técnicos que toman su vocabulario del uso corriente, como por ejemplo, los físicos cuando hablan de «masa», de «velocidad», de «fuerza». Hay en san Bernardo un lenguaje técnico del mismo género. Según se ha dicho, esa «parte tan seductora de imágenes y de epítetos» no debe dar lugar a engaño: «En tales maestros, es erróneo concluir prematuramente que sea una fantasía literaria y que se trate de artificios estilísticos; estamos en plena técnica, técnica rigurosa que nada tiene que ver con las elucubraciones místico-líricas de la decadencia medieval»[46]. Y en el empleo de ese vocabulario técnico tradicional hay cierta diversidad. Cada autor monástico escoge en la Biblia y en los Padres sus términos preferidos y les da el matiz que a él le gusta. Dentro de la unidad subsiste esa variedad que es propia de una cultura viva[47].

44. E. Kleinedam, *Wissen, Wissenschaft, Theologie bei Bernhard von Clairvaux*, 147, 153, 156.
45. J. Vendryès, *Le langage*, Paris 1921, 294-295.
46. M. Hubert, *Aspects du latin philosophique aux XII et XIII siècles*: Rev. des ét. latines 27 (1949) 212.
47. Ejemplos en E. von Ivanka, *La structure de l'âme selon saint Bernard*, en *Saint Bernard thélogien*, 202-208.

Tradicionalismo de los monjes: en su lengua y en su uso moderado de la dialéctica

Como la lengua de los monjes difiere de la de las escuelas, sus modos de pensar se apartan también de los modos de pensar de la escolástica. Diferencia que no puede ser esencial, pues de una parte y otra hay un pensamiento y un lenguaje humano. Es, pues, difícil formular lo que distingue esas dos maneras de reflexionar. En primer lugar –hay que repetirlo– los monjes estaban vueltos, como por instinto, hacia la tradición, no hacia la búsqueda de problemas nuevos y de nuevas soluciones. En primer lugar, debido al carácter antiguo de la vida monástica, de sus fuentes, de su Regla, y de sus modelos. Ese apego al pasado, a los Padres de la Iglesia –muchos de los cuales fueron al mismo tiempo padres del monaquismo– era congénito, por decirlo así, a los monjes. Además, en su sumisión a los Padres, veían una forma de humildad, de la que san Benito hace el primer grado de obediencia. Se han citado a menudo las declaraciones de san Bernardo, que decía no querer añadir nada a lo que habían enseñado los Padres[48]. Otros han hablado en el mismo sentido, y con fórmulas no menos firmes: Isaac de Stella considera a la tradición como una especie de clausura de la que está prohibido salir[49]. Los escolásticos, hablando de su dependencia de los escritores de la antigüedad, se comparaban a unos enanos encaramados sobre las espaldas de gigantes; siendo más pequeños que sus antepasados, veían, sin embargo, más lejos. San Bernardo emplea otra imagen, inspirada en el libro de Ruth, para explicar su actitud, más modesta todavía, respecto a los Padres de la Iglesia: después de esos grandes segadores, nosotros no somos más que pobres espigadores. El que se ha entregado enteramente a la «disciplina cristiana», debe buscar todo el grano de la sagrada Escritura, como en el campo de Booz; no ha de querer segar en un campo extraño metiéndose en estudios seculares. Los grandes segadores son san Agustín, san Jerónimo y

48. Textos en *Saint Bernard théologien*, 16, n. 5; 101, n. 1; 304-305.
49. «Patrum namque inclusi limitibus, quos praetergredi prohibitum est», *Serm.* 51, en PL 194, 1862.

san Gregorio; quien venga después, debe quedarse con los pobres y los siervos; en la Iglesia, él se cuenta, humildemente, entre los más pequeños[50].

Sin embargo, toda teología comporta una reflexión sobre el dato transmitido por la tradición. ¿Cómo se han entregado los monjes a esta reflexión? Es evidente que no han renunciado a la dialéctica. No podían negarse, pues su utilización en teología es una necesidad, y se había hecho tradicional[51]. Por eso, la dialéctica era, en la formación monástica, el complemento de la gramática. Se nos dice, por ejemplo, de Jerónimo de Pomposa, «que habiendo aprendido a vivir en su infancia según la regla monástica, estudió después la gramática como ciencia fundamental, después de lo cual ejercitó algún tiempo su espíritu en la dialéctica»[52].

Los monjes no podían tampoco mostrarse hostiles a las demás artes liberales. Elredo no es el único en aducir figuras matemáticas, tal vez por influencia de Boecio y de la escuela de Chartres[53]; Guillermo de Auberive, Gaufredo de Auxerre y Odón de Morimond, componen también tratados sobre la significación de los números[54]. Pero lo hacen a su manera, que no es la de un escolástico, como un Teobaldo de Langres, por ejemplo[55].

50. *Inédits bernardins dans un ms. d'Orval*: AnalMon 1 (1948) 157 (sobre la «disciplina cristiana», cf. *supra*, 138s). Esta página de san Bernardo ha sido comentada por M. Dumontier, *Saint Bernard et la Bible*, Paris 1953, 67.
51. A. Landgraf, *Dogmengeschichte der Frühscholastik* II, 1, Ratisbona 1953, 57-60; *Der heilige Bernhard in seinem Verhältnis zur Theologie des zwölften Jahrhunderts*, en *Bernhard von Clairvaux, Mönch und Mystiker*, Wiesbaden 1955, 46.
52. «A puero advectus sufficienter didicit monasticam normam; deinde in grammaticae studuit fundamento, sed et dialecticae litavit aliquando acumina», ed. de G. Mercati, *Opere minori* I, Città del Vaticano 1937, 372.
53. C. H. Talbot, *Sermones inediti B. Aelredi*, Roma 1952, 14.
54. *L'arithmétique de Guillaume d'Auberive*: AnalMon 1 (1948) 181-204. No es, pues, a propósito de la utilización de las figuras matemáticas, como tampoco a ningún otro punto de vista, a lo que pueda atribuirse esa «animosidad» de los monjes para con los escolásticos de que habla H. Weisweiler: Scholastik (1955) 407. P. Tannery y el abate Clerval, *Une correspondance d'écolâtres au XI siècle*, en *Notices et extraits des mss. de la Bibliothèque nationale* XXXVI, 2 (1899) 533-536, han publicado una carta de un monje a un maestro de aritmética, que testimonia las buenas relaciones que los monjes mantenían con los escolásticos y del interés que tenían por la aritmética.
55. *L'arithmétique de Guillaume d'Auberive*, 195-196.

Si no hay, en efecto, ni puede haber oposición, en principio, a la dialéctica, experimentan, sin embargo, como por instinto, cierta desconfianza respecto al uso demasiado frecuente que se hace de ella en las escuelas. De ahí proceden esas declaraciones contradictorias que, a veces, se encuentran en un mismo autor sobre la dialéctica[56]. Tal desconfianza –lo mismo que sucede con los clásicos– es en el ambiente monástico un tema literario heredado de la tradición. El procedimiento esencial de la escolástica había quedado fijado desde el siglo XI: consistía en «disputar». Tenía lugar un diálogo entre el maestro y los alumnos: *quaeritur, respondendum est*; y lo propio de las artes liberales era lo que se llamaba *disputare liberaliter, disputare scholastice* y hasta *scholasticissime*[57]. Si se disputaba en las escuelas monásticas, era casi siempre sobre las artes liberales[58]. Pero en las escuelas de las ciudades se aplicaba el mismo procedimiento a la doctrina sagrada. Ahora bien, en este terreno, la discusión degeneraba a menudo en lo que san Bernardo y otros, empleando una fórmula de san Pablo, llamaban querellas de palabras, «pugnae verborum»[59]. El mejor historiador de la escolástica del siglo XII admite que tuvo algo de «atormentada» y que debía conducir a las peligrosas doctrinas de un Abelardo y de un Gilberto de la Porrée[60]. Grabmann había reconocido ya que se había introducido entonces en la doctrina sagrada una «hiperdialéctica»: es contra ella, y sólo contra

56. J. Beumer, *Rupert von Deutz und seine Vermittlungstheologie*: MunchThZ 4 (1953) 257s, cita unos textos de Ruperto y da sobre él un juicio más comprensivo que el de algunos historiadores peor informados.

57. A. Landgraf, *Zum Begriff der Scholastik*: Collectanea Franciscana (1941) 487-490, cita unos textos, en particular el comentario de la Epístola a los hebreos salido de la escuela de Auxerre en el siglo IX, en PL 117, 858. También, *Probleme um den hl. Bernhard von Clairvaux*: Cistercienser-Chronik (1954) 3-7, ha mostrado, después de otros, que el método dialéctico del *sic et non* estaba en uso mucho antes de la época de Abelardo, el cual, sobre este punto, no ha innovado nada. No es, pues, tampoco a Pedro Lombardo a quien se debe el haber «reconciliado» la dialéctica con la teología, como lo adelanta R. R. Bolgar, *The classical heritage and its beneficiaries*, Cambridge 1954, 205-206 y 578.

58. M. Hartig, en *Die Kultur der Reichenau*, 643.

59. 1 Tim 6, 4. Por ejemplo, san Bernardo, *De baptismo*, praef., en PL 182, 1031. «Argute litterario genere conflictu», dice también en *Super Cant.*, 16, 9, al evocar los pecados cometidos por los monjes antes de su conversión.

60. A. Landgraf, *Zum Begriff*, 352.

ella, contra la que se levantaba la corriente «mística» representada por Ruperto de Deutz[61].

Comentando estas palabras de san Pablo, «et pugnas verborum», Pedro el Chantre ve en ellas la reprobación de los teólogos de su tiempo, que discuten por el placer de discutir, no para buscar la verdad y aceptarla cuando es manifiesta, sino para tenderse emboscadas los unos a los otros.

Tienen tan poco respeto por la palabra de Dios, que la tratan como si fuera un arte liberal cualquiera, o un arte mecánica: «ac si ars liberalis esset vel mecanica»[62]. Para apreciar todo el matiz peyorativo de esta última palabra, hay que recordar que las artes «mecánicas» incluían todo el conjunto de las obras «serviles». Las disciplinas «liberales» eran propias de los hombres libres y debían liberar al espíritu de su inclinación a la materia; mientras que las artes mecánicas eran propias de siervos. Hugo de San Víctor las definía como manchadas de «adulterio», «como si el espíritu, al entregarse a ellas, se manchara en un encuentro inmoral con una materia indigna»[63]. La doctrina sagrada debe ser otra cosa y más que una disciplina liberal; con mucha más razón, no se puede reducir a no ser más que un oficio. A pesar de todo, según el testimonio de un escolástico como Pedro el Chantre, sucedía que la teología venía a ser como una técnica entre otras, y los monjes reaccionaban contra esa especie de degradación y de profanación de los misterios de Dios, temiendo que pudiera uno detenerse en los procedimientos de la disputa, ya que corría el riesgo de hacerse interesante por sí misma, pues cada uno podía realzar en ella su personalidad a fuerza de aportar nuevos argumentos. Por eso, pre-

61. *Geschichte der scholastischen Methode*, Friburg-im-Brisgau 1911, 98-100. Este mismo contraste entre las «tendencias místicas» y las «tendencias racionalistas» ha sido indicado por A. Michel, *Trinité*, en DTC XV, 1713 y 1717.

62. «*Et pugnas verborum*. Ecce quia modernorum theologorum arguit disputationem, qui pugnas verborum et quasdam cavillationes quaerunt, veritate Dei etiam manifesta, qui disputant ut illaqueant potius quam discernant et inquirant. Et sic reverenter fructus et ramos huius arboris, scil. sacrae paginae, cuius radices fixae sunt in caelis, tractant et carpunt, ac si ars liberalis esset vel mecanica», A. Landgraf: Theologische Revue 51 (1955) 350.

63. M. D. Chenu, *Arts «mécaniques» et oeuvres serviles*: RevScPhTh 24 (1940) 314.

ferían atenerse a la tradición, que es esencialmente religiosa; comprendían que la investigación, por vía de discusión, podía llevarse a cabo independientemente de toda experiencia religiosa, fuera esta una experiencia personal, o la de un ámbito que vive según las exigencias de la verdad religiosa. El monasterio era para ellos una «escuela de caridad», una escuela del servicio de Dios, y mantenían cierta reserva para con una investigación intelectual practicada fuera de ese marco, sin las garantías de sinceridad y de humildad que ofrece. Temían que se faltara al respeto debido a la verdad divina tratando de penetrar en ella como por una hendidura, después de haber roto el sello del misterio. No se debe en absoluto ser «effractor, scrutator maiestatis», como dice san Bernardo[64]. Y en otra parte escribe: «Este sacramento es grande; hay que venerarlo, no escrutarlo»[65]. Contra esta forma de «curiosidad» se levantan Ruperto de Deutz[66], Balduino de Ford[67], Alejandro de Jumièges y otros. El título dado por este último a su tratado es significativo: *De praescientia Dei, contra curiosos*[68].

La actitud de los monjes frente a los filósofos está impuesta por su desconfianza para con el abuso de la dialéctica. No se oponen a los filósofos como tales; piden solamente que se los adapte al mensaje cristiano, como se hacía con los autores clásicos. Guillermo de Saint-Thierry, que tanto debe a Platón, desaprueba a los que recurren a los filósofos sin haberlos expurgado antes y, por decirlo así, bautizado: «intonsos et illotos»[69]. En el *Hortus Deliciarum*, Herrada de Landsberg ha hecho pintar en medio de las artes liberales a dos filósofos, a los que define esta inscripción: «Los filósofos, esos sabios del mundo pagano, fueron clérigos». Y la filosofía misma tiene en sus manos estas palabras de la Escritura: «Toda sabiduría viene de Dios» (Eclo 1, 1). Es también revelador que los dos sabios representados sean Sócrates y Platón[70]. Este último fue considerado, más que otros, como un hombre religioso. Los pocos escritos que se poseían de él y aquellos en los que se manifestaba su influencia, estaban presentes en las bibliotecas monásticas[71]. Más de un autor monástico experimentaba una especie de acuerdo secreto con lo que Platón había dicho, según se creía, de Dios y del bien[72]. Por el contrario, Aristóteles, del cual no se conocían más que las obras de lógica, pasaba por ser el maestro por excelencia de esa dialéctica cuyos abusos se temían[73].

64. *De consid.*, V, 6.
65. «Sacramentum hoc magnum est, et quidem venerandum, non scrutandum», *De consid.*, V, 18.
66. «Scrupuli quidam curiosorum, qui Deum malum velle argutantur»: *De voluntate Dei*, 5, en PL 170, 440; cf. *De omnipotentia Dei*, 23, en PL 170, 473.
67. *De sacramento altaris*, en PL 204, 703 C; cf. *ibid.*, 204, 679 D.
68. M. D. Chenu, *Culture et théologie à Jumièges après l'âge féodal*, en *Jumièges, Congrès du XIII centenaire*, Rouen 1955, 780.
69. *Disputatio altera adv. Abael.*, en PL 180, 321.

Así, de una parte y de otra, en el claustro y en la escuela, se buscaba «la inteligencia de la fe», pero no era exactamente la misma en los dos ambientes, ni se obtenía por procedimientos del todo semejantes. Sin lugar a dudas, la parte dada a la fe no podía menos de ser la misma, pues en ambos casos se trataba de una actividad teologal, y la actividad de la inteligencia tampoco podía ser esencialmente diferente, pues por una y otra parte se recurría a la dialéctica; pero el contexto teológico era distinto. El abuso de la dialéctica engendra una forma de curiosidad que rechazan los monjes porque la consideran contraria a la humildad, de la que san Benito había hecho el fundamento de la vida monástica. A los monjes les gustaba citar las palabras de san Pablo: «Scientia inflat» (1 Cor 8, 3), y oponían a esa ciencia vana la «simplicidad»[74]. Con todo, no hemos de engañarnos con respecto a ésta. En primer lugar, no se trata de la ignorancia, la rusticidad, ni siquiera esa «sancta rusticitas» que san Jerónimo había introducido en la tradición literaria[75]. Todos admitían que la ciencia vale más que la ignorancia: «Buena es la santa rusticidad, pero es mejor la santa

70. Reproducido en la ed. de Straub-Keller, Strasburg 1899, pl. XI bis.
71. M. T. D'Alverny, *Le cosmos symbolique du XII siècle*: ArchHistdoctlitMoyA (1953) 81.
72. J. Beumer, *Rupert von Deutz und seine Vermittlungstheologie*: MunchThZ 4 (1953) 263-264.
73. *La spiritualité de Pierre de Celle*, 92.
74. *De sancta simplicitate scientiae inflanti anteponenda*, en PL 145, 695.
75. «Sancta rusticitas solum sibi prodest» (*Epist.* 53, 3); esta advertencia, dirigida por otra parte a un sacerdote, incluía a la vez un elogio («sancta») y una reserva («solum sibi»).

ciencia»[76]. Y san Bernardo dirá que la esposa del Señor no debe ser necia[77]. La simplicidad debe ir a la par con la ciencia, pero no con la hinchazón que engendra una determinada ciencia. ¿En qué consiste esa hinchazón? Puede decirse que es, a la vez, psicológica y moral. En cuanto a lo primero, es esa complejidad propia de la actividad del espíritu cuando se ocupa de objetos múltiples y diversos. Corre el peligro de engendrar una especie de agitación poco favorable al «reposo contemplativo», a la oración pura; corre el peligro de distraer el espíritu de la sola búsqueda de Dios y de dispersar la atención hacia problemas numerosos y superfluos. Cuestiones, objeciones, argumentaciones, se convierten rápidamente en una selva inextricable: «nemus aristotelicum»; como un ciervo, se abre uno penosamente camino a través de ella[78]. Para paliar esos inconvenientes, hay que devolver el espíritu a una sola ocupación y preocupación, sustituir todas las cuestiones por una sola búsqueda y una sola demanda. Buscar a Dios, no discutirlo, evitar el tumulto interior de las investigaciones, de las disputas demasiado sutiles y de las múltiples argumentaciones, huir del ruido exterior de las controversias y eliminar los problemas inútiles, he ahí el primer papel de la simplicidad[79].

Pero la complejidad psíquica, al mismo tiempo que perjudica la atención a Dios, amenaza también la humildad. A la simplicidad toca ganar para ella al espíritu. Lo ha dicho, entre otros, Guillermo de Saint-Thierry:

> La santa simplicidad es tener siempre la misma voluntad en la búsqueda del mismo bien. Así fue Job «hombre simple y recto y temeroso de Dios» (Job 1, 1). La simplicidad, en efecto, es propiamente la voluntad radicalmente vuelta a Dios, no pidiendo del Señor más que una sola cosa, buscándola con ardor, no ambicionando el multiplicarse disipándose en el siglo. La simplicidad es también, en la manera de vivir, la verdadera humildad, la que, en cuanto a la virtud, concede más valor al testimonio de la conciencia que a la reputación[80].

76. *In Eccles.*, 18-21, en PL 168, 1218; en *In Io.*, 8, en PL 169, 77: «Immoderata, sanctam rusticitatem repellit».
77. *Sup. Cant.*, 69, 2: «Non decet sponsam Verbi esse stultam». Además, en *Sup. Cant.*, 76, 10: «Quomodo in pascua divinorum eloquiorum educet pastor idiota?».
78. Textos en *Pierre le Vénérable*, 282-283. Cf. *La spiritualité de Pierre de Celle*, 92.
79. Textos en *La spiritualité de Pierre de Celle*, 95. Cf. P. Lehmann, *Die Heilige Einfaltigkeit*: Historisches Jahrbuch 58 (1938) 305-316.

Sancta simplicitas

La tradición cisterciense alaba en Guerrico de Igny «la simplicidad de la humildad cristiana»[81]. A los ojos de todos, la «santa simplicidad» es la humildad que salvaguarda la unidad de espíritu, que lleva a buscar únicamente a Dios; todo lo demás, incluso la actividad intelectual, debe quedar subordinado a la búsqueda de Dios. Nada debe crear obstáculo a la presencia de Dios en el monje, es decir, a la humildad como la concibe san Benito. Esta insistencia en la humildad es una reacción espontánea del alma monástica. Por eso, es formulada muy frecuentemente en los términos que san Benito, en su capítulo *Sobre los grados de humildad*, había tomado del salmista: «Nunca perseguí grandezas ni cosas que me superan» (Sal 131, 2)[82]. San Bernardo aplica este texto a los que, habiendo tenido conocimiento de Dios, no le han servido y amado: «Se han contentado con la ciencia que hincha»[83]. Lo aplica también a Abelardo: si no tiene simplicidad y mesura en las disputas, es que busca elevarse por encima de sus fuerzas y se tiene a sí mismo en gran estima[84].

Semejante temor de la hinchazón que causa la ciencia intemperante, ¿es un tema literario o una lección de experiencia? Es, sin duda, una cosa y otra, y ha dado lugar a ciertos desarrollos, que

80. *Epist. ad Fr. de Monte Dei*, I, 13 (versión cast.: *Carta a los hermanos de Monte Dei*, Salamanca 1995). En la vasta síntesis, que le es propia, Guillermo de Saint-Thierry inserta esta noción común de la simplicidad. La historia y la significación del tema de la *sancta simplicitas* merecerán ser estudiados en otra parte.
81. *Exord. magn. Cist.*, d. 3, c. 8, en PL 185, 1059: «Christianae simplicitatis humilitas».
82. *Reg.*, c. VII.
83. *Super Cant.*, 85, 9, 7.
84. *Epist.* 188, en PL 182, 353; *Epist.* 191, 1, en PL 357; *Epist.* 189, 2, en PL 355; *Epist.* 330, en PL 535.

nos parecen un poco simples, pero que sus fuentes y su contexto obligan a tomar en serio. No faltan testigos que denuncian, como una realidad demasiado extendida y un peligro real, el orgullo de los escolásticos. A finales del siglo XII, Esteban de Tournai podrá escribir al papa: «Los estudiantes ya no tienen gusto más que por las novedades; los maestros, que buscan ante todo su gloria, componen todos los días nuevas sumas y nuevas obras de teología, que entretienen a los oyentes y los seducen, como si no bastaran los escritos de los Padres, que han explicado la Escritura»[85].

Más tarde, a mediados del siglo XIII, el abad de Villers se opone a la fundación de un colegio cisterciense cerca de la Universidad de París, pues teme que el impulso que podría darse a los estudios escolásticos sea un obstáculo a esa «gran simplicidad» de la orden, que él identifica con la «humildad» y con la «pureza». Según él, el peligro está, en primer lugar, en que los monjes abandonen las prácticas de la vida claustral, que convienen como cosa propia a su profesión, para entregarse al estudio de las letras. Cita aquí la frase de san Jerónimo, que él atribuye a san Bernardo y que éste, de hecho, había citado: «Lo propio del monje es llorar, no enseñar»[86]. Además, teme que los miembros de la orden, a causa de sus estudios, se hagan insolentes y orgullosos, según la palabra de san Pablo: «Scientia inflat»[87]. Un poco más tarde se citará como ejemplo a Arnoldo de Villers quien, «siendo todavía joven, no quiso que se le enviara a hacer estudios a París, aspirando más a la caridad que construye, que a la ciencia que hincha, imitando así a san Benito, el cual, dejando la escuela, se entregó del todo a la vida religiosa»[88].

De esta oposición a la «ciencia» se podrían citar otros testigos, pero su testimonio no es siempre igualmente puro. Ciertamente, los hay que protestan sinceramente contra un método que les parece, no sin razón, orgulloso, por el género de curiosidad que des-

85. *Epist.* 251, en PL 211, 517.
86. Esta fórmula está inspirada en san Jerónimo, *Contra Vigilantium*, 15, en PL 23, 351, citado él mismo por san Bernardo, *Epist.* 89, 2, en PL 182, 221; *Sup. Cant.*, 64 3, en PL 183, 1085.
87. *Chronicon Villar*, MGH, 25, 208, 25.
88. *Ibid.*, 210, n. 6.

pierta y mantiene. Pero los hay también para quienes todo esfuerzo de investigación es orgullo de espíritu, y que se inclinarían a ver en la pereza intelectual una forma de fe. Ambas actitudes han estado representadas entre los que se oponían a la escolástica creciente; por lo demás, más tarde se verá también a algunos escolásticos lamentarse igualmente del orgullo de todo el que quería despertarlos de su rutina. Pero de lo que aquí se trata no es de esas desviaciones más o menos inconscientes, pues es claro que los espíritus lúcidos han percibido claramente que había lugar para oponerse, no a la «ciencia», sino a cierta forma de ciencia considerada como poco compatible con la vida contemplativa.

Entre los cistercienses de la gran época escolástica, el peligro no nace sólo, por lo que adivinamos, de las consecuencias psicológicas y morales del estudio. Es la misma observancia la que se ve amenazada. Los estudios universitarios, en efecto, están coronados por unos grados y unas dignidades que procuran ventajas, y dan acceso a funciones poco compatibles con la vida claustral[89]. Este temor no era, en modo alguno, infundado. En el siglo XIV, Ricardo Rolle y un monje de Farne siguen reaccionando contra el intelectualismo excesivo de las escuelas, cuyos efectos aparecían en la conducta de ciertos «monjes graduados», dotados de privilegios, de prebendas, y de altas funciones. El anónimo de Farne ha recibido también una formación escolar, como se ve por el uso que hace de definiciones y de distinciones, pero vuelve la espalda a la ciencia, como san Benito, el cual «fue sabiamente ignorante y prudentemente indocto». Se hace eco de las protestas de Ricardo Rolle contra «esos doctores completamente hinchados de argumentaciones complicadas». Recomienda más bien la ciencia del amor, pues, según san Gregorio, el amor mismo es conocimiento: cuanto más se ama, más se conoce[90]. Así, el antiguo mo-

89. A propósito de las escuelas de París en el siglo XIII, M. D. Chenu escribe muy exactamente: «En ellas nos hallamos lejos de los maestros de la escuela monástica, quienes, por amor de Dios, sin prisa, sin ambición, sin preocupación por el mañana, preparan al joven monje a la lectura de la Biblia y al servicio divino», *Introduction a l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Montréal-Paris 1950, 16.
90. «Inflati scientia. Non dicit: 'quia ad scholas ivi, quia a doctis didici', sed: *quia mandata tua quaesivi* (Sal 118, 45)... Est quaedam scientia quae dicitur

tivo de la oposición entre ciencia y fe recibe de los monjes de la Edad Media una aplicación nueva. Había sido ideado por los Padres para señalar el contraste entre la fe cristiana y la sabiduría pagana: «Dios no ha querido que la fe del pueblo dependiera de la dialéctica...»[91], había dicho san Ambrosio, y también: «No es a los filósofos a los que se cree, no es a los dialécticos...»[92]. En el siglo XII este tema literario se aplicaba a la diferencia que existe entre la sutileza de las escuelas y la fe sencilla o la experiencia mística. ¿Quiere esto decir que este tema no tenía fundamento real en el movimiento doctrinal de entonces? El abuso de la dialéctica ¿no ofrecía peligro más que para el recogimiento de los monjes, pero no para la doctrina? Al reaccionar los monjes contra la intemperancia intelectual que podía conducir al verbalismo, a las querellas de palabras y a un cierto orgullo, no parece que descuidaran su interés por la teología. Únicamente se daban cuenta de que la doctrina misma no podía salir ganando del abuso que algunos hacían del método escolástico. La investigación teológica corría el peligro de salirse de los límites fijados a la fe. A fuerza de someter a la razón los misterios de Dios se podía llegar a olvidar su trascendencia, y a ceder a una especie de naturalismo[93]. Al querer explicar las realidades de la religión, ¿no se las reduciría a lo que la razón podía concebir de ellas? El monje Guillermo de Saint-Jacques, de Lieja, ha expresado ante los monjes de Liessies sus comunes temores respecto a «esos innovadores que aplican a la fe las medidas de la razón» y, trastornando la fórmula de san Anselmo, «hacen derivar, más bien, la fe de la inteligencia que la inteligencia de la fe»[94]. La oposición de san Bernardo a Abelardo fue una de las ocasiones en que los medios monásticos sospecharon que ese peligro no era qui-

amor sive caritas, quia, secundum Gregorium, amor ipse notitia est et eius in quem derivatur, quia quantum amas, tantum nosti», citado por W. A. Pantin, *The monk-solitary of Farne*: English Historical Review (1944) 178.

91. *De fide*, I, 5, en PL 16, 537.

92. *Ibid.*, I, 13, 548.

93. W. A. Pantin, *The monk-solitary of Farne*: English Historical Review (1944) 177.

94. «Novi commentatores... fidem potius ex intellectu quam intellectus ex fide consequi speraverunt... Qui fidem sola ratione metiuntur», *Le traité de Guillaume de Saint-Jacques sur la Trinité*: ArchHistdoctlitMoyA 18 (1950-1951) 94.

mérico. No era sólo el método el que estaba en juego, sino también la doctrina. Guillermo de Saint-Thierry y san Bernardo denunciaban cierta utilización de la dialéctica por Abelardo y, a la vez, algunas conclusiones erróneas o peligrosas a las que tal procedimiento le llevaba. Según un historiador del siglo XIX, «a hombres como san Bernardo, la *Suma teológica* de santo Tomás, con sus objeciones y sus libres discusiones, les hubiera parecido una ostentación de orgullo humano y de suficiencia intelectual, tan chocante como la *Teología* de Abelardo»[95]. Pero hoy muchos historiadores hacen justicia a la clarividencia de Bernardo[96]; él vio en Abelardo desviaciones que santo Tomás, heredero no obstante de su método, evitaría un siglo más tarde.

Como se ha dicho, la dialéctica tendía a imponerse como una «panacea»[97]. La reacción de los monjes contra el exceso de confianza que se tenía en ella, no estuvo determinada por el conflicto de san Bernardo con Abelardo. Cuando éstos se enfrentaron en 1140, el monaquismo había tomado ya posición en el mismo sentido que Bernardo, en Pedro Damián, Ruperto de Deutz y otros[98]. Bernardo defendió, simplemente, una actitud tradicional y necesitó valor para ello. Knowles lo ha notado bien: «Desde nuestra perspectiva, Bernardo se nos muestra como el agresor provisto de un poderoso armamento. Pero cuando las cosas sucedieron, se parecía más al joven David... Cuando atacó a Abelardo, lo hizo como

95. H. Radshall, *Doctrine and development* (1898), 143, citado todavía sin reservas por G. G. Coulton, *Five centuries of religion* I, Cambridge 1923, 283.

96. A los testimonios citados en *Saint Bernard mystique*, 1948, 162, 169-175, y por M. Bernards, *Stand der Bernhardforschung*, en *Bernhard von Clairvaux, Mönch und Mystiker*, Wiesbaden 1955, 8 y 29, hay que añadir A. Landgraf, *Probleme um den hl. Bernhard von Clairvaux*: Cistercienser-Chronik (1954) 1-3 y 6-7; D. Knowles, *Saint Bernard of Clairvaux*: Dublin Review (1953) 118, y sobre todo la puntualización matizada y documentada de J. Chatillon, *L'influence de saint Bernard sur la pensée scolastique au XII et au XIII siècle*, en *Saint Bernard théologien*, 284-287. Sobre el carácter genial y audaz de la enseñanza de Abelardo, páginas sugestivas de R. R. Bolgar, *The classical heritage and its beneficiaries*, Cambridge 1954, 158-161.

97. R. R. Bolgar, *The classical heritage*, 158.

98. Sobre la obra de san Pedro Damián, cf. la excelente obra de J. Gonsette, *Saint Pierre Damien et la culture profane*, Louvain-Paris 1956, en especial 8-15: «Saint Pierre Damien et les excès de la culture profane».

quien pretendía desafiar, en su propio terreno, al maestro más adorado, al más brillante de su época. Incluso, cuando, más tarde, convertido en un personaje venerado, Bernardo entró en liza contra el obispo de Poitiers, Gilberto de la Porrée, éste era igual a él desde un punto de vista intelectual, pero era superior en cuanto a técnica, y sólo le era inferior, si es que lo era, en las cualidades espirituales más profundas del teólogo»[99]. Estas palabras describen exactamente la significación de la reserva adoptada por los monjes en relación con la escolástica. Salvo en casos excepcionales, como los que acaban de mencionarse, no estuvieron en conflicto con ella, sino que la estimaron y practicaron su método; pero pensaron que la técnica no bastaba, que era necesario completarla y superarla por el bien mismo de la teología, y supieron, a veces, demostrarlo.

De hecho, su vigilancia para salvaguardar la tradición, su preocupación por beber en las fuentes cristianas más bien que en la doctrina de los filósofos, no sólo les permitía prevenir desviaciones, sino que podía ayudarles también a descubrir en la misma revelación nuevos tesoros. Un magnífico ejemplo de los frutos que la teología monástica era capaz de producir, se encuentra en el tratado de Eadmero, discípulo de san Anselmo, sobre la concepción de la Virgen. Un historiador ha calificado a este autor, en el título del estudio que le ha consagrado, «el primer teólogo de la Inmaculada Concepción»[100]. Conviene citar aquí las palabras con las que este autor caracteriza la actitud de Eadmero:

> No es sin ironía como el docto teólogo opone «la simplicidad de los antiguos» a «la sublimidad del genio de esos doctores nuevos», los cuales, «llenos de una ciencia sin caridad, se han hinchado con ella, y no se han establecido sobre los sólidos fundamentos del verdadero bien». Se enorgullecen sin medida de su propia perspicacia. Quieren destruir lo que la simplicidad y el amor de los antiguos por la Soberana del universo habían edificado. Parece que se basan en argumentos de razón, pero «de la razón puramente humana», en oposición al «punto de mira celeste» por el cual se llega a otras conclusiones. Por lo demás, no han comprendido en absoluto de qué se trata.

99. D. Knowles, *Saint Bernard of Clairvaux*: Dublin Review (1953) 117.
100. G. Geenen, *Virgo Immaculata*, Roma 1955, 90-136.

> Es, pues, contra esas gentes contra las que Eadmero escribió «en defensa de María», tanto como para aquellos «cuya pura devoción a Dios queda atestiguada por la simplicidad y la humildad». Utilizará «algunas palabras de los libros santos, y la autoridad de la divina palabra decidirá... cuál es para sus contemporáneos el camino más seguro». Eadmero pide «a los que no temen juzgar con justicia, que le digan a quién hay que dar la razón, si a los que se adhieren a la palabra divina, o a los que se enorgullecen de su propia perspicacia. Se somete, de antemano, al juicio de Dios y de María. No quiere afirmar nada que sea contrario a la doctrina de la Iglesia católica. Pero está convencido de que sus aserciones no son ni inverosímiles, ni contrarias a la fe, pues no dirá nada que no sea razonable. Todo lo que diga será fruto de la estima, que la pura simplicidad y la simple pureza de dilección a Dios y a su dulcísima Madre, no temen atribuir a la Concepción de ésta». Aunque confiesa que «no es capaz de penetrar esos misterios que quiere considerar con piadosa atención», sin embargo, «la posesión final de beneficios tan importantes procurados a toda criatura por la Madre del Señor, parece invitar al espíritu humano a la piadosa consideración de los orígenes de su Bienhechora». Contra las argucias de los negadores de esta doctrina, el piadoso monje opondrá, pues, «razones superiores». No quiere imponer sus puntos de vista personales; pide únicamente que se preste atención a la doctrina que él expondrá «desde el punto de vista de Dios». En cuanto a él, «hasta tanto que Dios no me conceda hablar más dignamente de la excelencia de mi Soberana, lo que he dicho lo diré ahora y siempre; no cambio lo que he escrito, y para lo demás me remito a su Hijo y a Ella, mi Reina, Madre de mi Señor, Madre también de la iluminación de mi corazón». Y el monje repite: «Yo creo y profeso que María es concebida Inmaculada y que está indemne de la menor mancha»[101].

Los historiadores del dogma describen una actitud similar en otro teólogo vinculado al monaquismo anglo-normando de la época de Eadmero, ese Pseudo-Agustín, cuyo tratado representa un paso decisivo para el conocimiento del dogma de la Asunción corporal de la Virgen. También él presentaba sus aserciones como «fruto de su contemplación», tampoco en él estaban ausentes las razones, pero estaban «veladas por la piedad y el género literario»[102]. Asi-

101. *Ibid.*, 100-101.
102. *Ibid.*, 101, n. 18.

mismo, el autor de un estudio reciente sobre Isaac de Stella, subraya la contribución que ese «teólogo cisterciense» ha aportado al progreso de la teología[103]. No se haría, pues, justicia al método teológico de los monjes si no se viera en él más que un ponerse en guardia contra el abuso de la dialéctica. Comporta un elemento positivo y constructivo del que vamos a hablar ahora.

San Bernardo lo indica en pocas palabras: «Se busca de una forma más digna, se encuentra más fácilmente con la oración que con la disputa, *orando quam disputando*»[104]. La reverencia hacia los misterios de Dios, que es el distintivo de la teología de los monjes, dimana de lo que san Benito llama la «reverencia de la oración»[105]. Tal es ese plus que se añade al método científico; él es la fuente de toda luz y de todo amor; es lo que distinguirá siempre la obra de un hombre espiritual de la de un intelectual. En el siglo IX, Ratramno de Corbie, en su tratado sobre la Eucaristía, concede su parte a la especulación[106], pero ésta no se parece a lo que será la especulación de la escolástica posterior. A finales del siglo XII, cuando Balduino de Ford hable largamente del misterio del altar[107], no se detendrá en las cuestiones «científicas» que, desde hacía más de un siglo, a consecuencia de la controversia de Berengario, constituían el objeto principal de las discusiones de escuela sobre la Eucaristía: separación de la sustancia y de los accidentes, cuestión de la «cantidad», multiplicación de la presencia real, etc. Lo que interesa a Balduino no es principalmente el modo cómo se realiza el misterio eucarístico, sino el misterio mismo y su conexión con los otros misterios en el conjunto del misterio cristiano. En un apéndice, alguien añadió, como una concesión a la actualidad, a la ciencia del tiempo, algunas cuestiones especulativas. Estaban informados de esos problemas y de las soluciones que se les daba, pero se los consideraba como secundarios con relación a los datos de la revelación. Lo mismo en cristología. San

103. J. Beumer, *Mariologie und Ekklesiologie bei Isaac von Stella*: MunchThZ 5 (1954) 48-49.
104. *De consid.*, V, 32, en PL 18, 808.
105. *De reverentia orationis, Regula*, c. 20
106. *De corpore et sanguine Domini*, en PL 121, 125-170.
107. *De sacramento altaris*, en PL 204, 770-774.

Bernardo y Pedro el Venerable insisten poco en los problemas especulativos que pueden presentarse respecto de la unión hipostática: noción de «naturaleza» y de «persona», sus relaciones, consecuencias de su unión para la psicología de Cristo. Pero muestran la unión entre las fases sucesivas del misterio de la Redención: Encarnación, Bautismo del Señor, Transfiguración, Pasión, Resurrección, Ascensión y Pentecostés[108].

No son los únicos, sin duda, en unir la especulación con una cierta experiencia del amor; no hay que exagerar la diferencia que distingue los medios escolásticos de los monásticos. Como más tarde en santo Tomás y en san Buenaventura, ya entre los más grandes maestros del siglo XII se da una parte a la experiencia religiosa, al conocimiento por el amor, a veces con el nombre de sabiduría o «filosofía». Esta –escribe, por ejemplo, Teodorico de Chartres–, es el amor de la sabiduría, y la sabiduría es la comprensión integral de la verdad, y sin amor no se llega, o apenas se llega a ella»[109]. Pero, en su conjunto, la gran diferencia entre la teología de las escuelas y la de los monasterios viene de la importancia que en éstos se da a la experiencia de la unión con Dios. Esta experiencia, en el claustro, es a la vez el principio y el fin de la investigación. Se ha podido decir de san Bernardo que su contraseña no era «credo ut intelligam», sino «credo ut experiar»[110]. Sin embargo, esta manera de insistir en la experiencia no es propia de san Bernardo. La palabra y la idea se encuentra, por ejemplo, en Ruperto: «Esta ciencia no viene de algo exterior y como extraño, sino de la experiencia interior y personal. Aquellos a

108. *Pierre le Vénérable*, 325-340: «Mort et transfiguration»; C. Bodard, *Christus-Spiritus. Incarnation et résurrection dans la théologie de saint Bernard*, en *Sint Bernardus van Clairvaux* (1953), 89-104; *Le mystère du corps du Seigneur: Quelques aspects de la christologie de Pierre le Vénérable*: ColOrdCist-Ref 18 (1956) 106-131.
109. «Philosophia autem est amor sapientiae; sapientia autem est integra comprehensio veritatis eorum quae sunt, quam nullus vel parum adipiscitur nisi amaverit», ed. de E. Jouneau, *Le «Prologus in Eptateucon» de Thierry de Chartres*: Mediaeval Studies 16 (1954) 174. Definiciones semejantes indicadas por R. Baron, *Hugonis de Sancto Victore epitome Dindimi in Philosophiam*: Traditio 13 (1955) 105, 155 y n.
110. J. Schuck, *Das Hohelied des Bernhard von Clairvaux*, Paderborn 1926, 11.

quienes hincha su ciencia, que argumenten su saber –o por lo menos lo que creen tal– tanto como quieran y puedan, pero no alcanzarán jamás esta ciencia»[111]. Se trata de recibir una «visita» del Señor semejante a las que describirá san Bernardo. «El Señor –dice también Ruperto– es un maestro más eficaz que todos los demás. Yo mismo he tenido muchos padres en las disciplinas escolares. Pero debo afirmar que una visita del Altísimo vale más que diez padres de este género»[112]. La palabra «visita» es un término bíblico, enriquecido entre los monjes con un matiz psicológico; pero en ellos, como en la Escritura, designa una intervención del Señor.

Una determinada experiencia de las realidades de la fe, una cierta «fe vivida» es, al mismo tiempo, la condición y el resultado de la teología monástica. Ahora bien, la palabra experiencia, equívoca después del abuso que se ha hecho de ella en época reciente, no debe evocar aquí nada de esotérico. Expresa simplemente que tiene su parte en la búsqueda y en la reflexión, esa luz interior de la que Orígenes y san Gregorio han hablado tan a menudo[113], esa gracia de íntima oración, ese *affectus* del que habla san Benito[114], esa manera de saborear, de gustar las realidades divinas, que es enseñada constantemente por la tradición patrística[115]. Se trata de un pensamiento cristiano que reside siempre dentro de la fe, que no sale jamás de la fe ni hace nunca abstracción de ella, que no se aleja jamás de su ejercicio y que, en todos sus grados, continúa siendo un acto de fe. Tal experiencia personal va ligada a todo un ambiente, está condicionada y favorecida por la experiencia conventual de una comunidad, y se expande en ese fervor común. Como se ha visto, la especulación monástica se

111. *In Apoc.*, 2, 2, en PL 169, 881.
112. *In Math.*, 12, en PL 168, 1604.
113. Cf. *supra*, capítulo II: «Voce sua foris etiam per apostolos insonat, sed corda audientium per seipsum interius illustrat», *Mor.*, 27, 43, en PL 78, 424.
114. «Ex afectu inspirationis divinae gratiae», *Regula*, c. 20.
115. P. Delfgaauw, *La lumière de la charité chez saint Bernard*: ColOrdCistRef 18 (1956) 42-61. Se encuentra también en san Bonifacio esta fórmula muy significativa: «Non solum exteriore litterarum studio, verum etiam interiore divinae scientiae luce inlustratae», *Sancti Bonifatii et Lullii epist.*, en MGH, *Scriptor. rer. germanicar. nova series* I, Berlin 1955, 221, 5.

desarrolla a partir del ejercicio de la vida monástica, de un ejercicio de vida espiritual, que es la meditación de la sagrada Escritura; es una experiencia bíblica, inseparable de una experiencia litúrgica; una experiencia en Iglesia, que se realiza *in medio Ecclesiae*, porque los textos de que se alimenta son recibidos de la tradición: los Padres, que enseñan a los monjes a leer la sagrada Escritura como ellos mismos la han leído. Esta experiencia no supone otra cosa que el cuidado de una vida espiritual dentro de una comunidad, cuyo fin esencial es la búsqueda de Dios[116]. Supone la gracia propia de quien quiere desarrollar su fe en vida espiritual, o en espiritualidad, como se dice hoy. En los abades, que son los que deben enseñar la vida espiritual, supone la gracia de comunicar algo de lo que aquella tiene de inefable. Es de orden carismático. Un san Bernardo y un Ruperto piden oraciones para recibir de Dios lo que deben dar[117]. Esta experiencia favorece en la Iglesia la presencia, más que de maestros, de hombres espirituales, de quienes ha mostrado la historia que saben ser también guardianes de la fe; pensemos en el papel jugado en la Iglesia de su tiempo por san Anselmo y san Bernardo. Esos doctores eran abades, padres espirituales en el sentido de pastores, como casi todos los escritores del monaquismo[118]. Han sindo solícitos con los monjes confiados a su cargo y, llegado el momento, han hecho que toda la Iglesia de Dios se beneficiara de ese mismo cuidado pastoral.

Dentro de esta inspiración común se sitúan las realizaciones diversas –y análogas en el propio sentido del término– de la sabiduría monástica. Tales son las enseñanzas de san Gregorio, de san Pedro Damián, de Ruperto, de los teólogos de la época carolingia, los de Cluny y Cîteaux; entre los cistercienses se distinguen también san Bernardo, Elredo, Guillermo de Saint-Thierry, Isaac de Stella,

116. J. Mouroux, *Sur les critères de l'expérience spirituelle d'après les Sermons sur le Cantique des cantiques*, en *Saint Bernard théologien*, 253-267, en especial 256-257: «L'expérience en Eglise».
117. Textos de Ruperto indicados por J. Beumer, *Rupert von Deutz und seine Vermittlungstheologie*: MunchThZ 4 (1953) 261, n. 26-27. Para san Bernardo, cf. *supra*, 21, y *Super Cant.*, 3, 6; 7, 8; 11, 8; 14, 8, etc.
118. Cf. *supra*, 198-199.

Guerrico de Igny y tantos otros. Insisten, más que los doctores escolásticos, en el hecho de que la teología parte de un modo de conocimiento superior a los que puede llegar la razón. De ahí nace su preocupación de no dejar que la teología se reduzca a una ciencia racional como las otras: «No hay que tratar la razón de la fe –dice san Bernardo– con pequeños razonamientos humanos»[119].

En suma, podría caracterizarse la manera monástica de hacer teología, ese género de conocimiento religioso que los monjes tratan de alcanzar, con la palabra «gnosis», a condición, naturalmente, de no darle ningún matiz heterodoxo. La gnosis cristiana, la «verdadera gnosis», en su sentido original, fundamental y ortodoxo, es esa especie de conocimiento superior, que es el complemento, la expansión de la fe, que termina en oración y contemplación[120]. Gilson ha evocado, hace poco, la gnosis de Clemente de Alejandría, para explicar la complejidad y la riqueza del *Proslogion* de san Anselmo[121]. Y es, sin duda, esta comparación la que mejor da cuenta de lo que hay en san Anselmo de búsqueda intelectual, de dialéctica aplicada y de superación mística. San Anselmo, por muchos aspectos de su obra, pertenece a la escolástica, pero hay también en él una auténtica doctrina monástica. Lo mismo en san Bernardo, en el que se concilian la ciencia y la mística o, más exactamente, lo que él describe como «dos ciencias»[122], y esta distinción hace pensar también en ese grado superior de la fe que constituye la gnosis. Es necesario citar, a este propósito, un texto capital del abad de Clairvaux. Explicando un versículo del salmo en el que «el temor de Dios» –en el sentido hondamente religioso que reviste esta expresión en el Antiguo Testamento– se da como «el principio de la sabiduría», san Bernardo muestra que aquí temor y sabiduría representan, en definitiva, al conocimiento especulativo y al conocimiento por contacto, el *affectus*:

119. «Rationem fidei humanis committi ratiunculis agitandam», *Epist.* 189, 4, en PL 182, 355.

120. Cf. los penetrantes análisis de T. Camelot, *Foi et gnose. Introduction à l'étude de la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie*, Paris 1945, en especial 58, 99, 123. Cf. también L. Bouyer, *Le sens de la vie monastique*, Paris 1950, 300-313: «Sagesse et gnose».

121. E. Gilson, *Sens et nature de l'argument de saint Anselme*: ArchHistdoctlitMoyA (1934) 49s. Cf. también las interesantes apreciaciones de J. P. Bonnes, *Un des plus grands prédicateurs du XII siècle, Geoffroy du Louroux dit Babion*: RevBén 57 (1945-1946) 184-188.

122. E. Kleinedam, *Wissen, Wissenschaft, Theologie bei Bernhard von Clairvaux*, 30-64.

No extrañéis de que haya atribuido a este lugar el principio de la sabiduría, y no al primero; pues en el primero escuchamos a la sabiduría, que da instrucciones sobre todas las cosas, como un maestro excelente en su cátedra, y en éste recibimos estas instrucciones. Allí, somos instruidos, mas aquí conmovidos. La instrucción hace a los hombres doctos, pero el sentimiento que produce los hace sabios. No calienta el sol a todos los que ilumina. Así, la sabiduría enseña a muchos lo que deben hacer, pero no les da siempre el ardor necesario para ejecutarlo. Una cosa es conocer grandes riquezas y otra poseerlas; y no es el conocimiento, sino la posesión, lo que hace al hombre rico. Igualmente, hay mucha diferencia entre conocer a Dios y temerle; y no es el conocimiento lo que hace sabio, sino el temor, y un temor tal que haga impresión en el alma. ¿Llamaréis acaso sabio al que está hinchado con la ciencia que tiene? Nadie hay, sino el necio, que pueda llamar sabios a los que, habiendo conocido a Dios, no le han glorificado como a Dios, ni le han rendido las acciones de gracias que le debían. Por lo que a mí toca, me arrimo al parecer de san Pablo, que decía que el corazón de éstos estaba lleno de necedad. Con mucha razón, pues está escrito que el temor de Dios es el principio de la sabiduría; porque Dios comienza solamente a ser agradable al alma, cuando la hiere con el temor, y no cuando le comunica la ciencia. Si teméis la justicia de Dios, si teméis su poder, el Dios justo y poderoso os parece dulce al gusto de vuestra alma. Porque el temor es una especie de sabor y condimento. En fin, él hace sabio, como la ciencia hace docto, y rico las riquezas. ¿Qué hace, pues, en primer lugar? Dispone solamente para recibir la sabiduría. Allí sois preparado, para ser iniciado aquí. La preparación es el conocimiento de las cosas. Mas, este conocimiento fácilmente degenera en hinchazón de vanidad, si el temor no la detiene; en tanto grado, que es mucha verdad el decir que el principio de la sabiduría es el temor del Señor, porque él es el primero que se opone a esta locura, que es una peste del alma. El primer lugar, pues, da algún acceso a la sabiduría; mas éste es la entrada de ella»[123].

123. *Sup. Cant.*, 23, 14; la traducción al castellano está tomada de J. Pons, *Obras completas de san Bernardo* III, Barcelona 1926, 189.

En esta página, san Bernardo no hace más que dar una expresión genial a lo que pensaban todos los demás. Hay un conocimiento objetivo de Dios, pero no es más que la preparación de un conocimiento subjetivo, personal, «comprometido» –diríamos nosotros–, y no es que sean dos conocimientos que se oponen, sino dos grados de una misma búsqueda de Dios: «ibi accessus, hic ingressus». La teología monástica es una *confessio*, un acto de fe y de reconocimiento; se trata de «reconocer», de una manera profunda y vivida, con ocasión de la oración y de la *lectio divina*, esos misterios que se conocen de una manera conceptual, explícita quizá, pero superficial. «Comprender» no es necesariamente «explicar» por las causas; puede ser también adquirir una visión de conjunto: *comprehendere*. Por tanto, es «comparar». Para relacionar así unos misterios con otros, captar toda su coherencia y adquirir una visión sintética de los mismos, no hay ninguna necesidad de apelar a nociones externas. El recurso a las fuentes extrañas a la Revelación es legítimo ciertamente, es con frecuencia útil y a veces necesario, sobre todo en materias controvertidas «contra los gentiles». Permite defender la verdad divina, demostrar su conciliación con la verdad humana, y hacer de ella una exposición lógica y satisfactoria para la razón. Los monjes han preferido reducirla al *minimum*, y estaban en su derecho de hacerlo. Han buscado así, y han obtenido, un tipo de teología, «de inteligencia de la fe», en la cual la inteligencia se alimenta básicamente de los datos de la fe misma. En lugar de proceder por conclusiones racionales y por razones demostrativas, interroga, para comprender un aspecto de los misterios de Dios, a todos los demás aspectos, tales como las fuentes cristianas los revelan. El ejemplo de Eadmero ha mostrado cuán fecundo podía ser este método[124]. Verifica plenamente las aserciones de un teólogo de hoy:

124. Esta manera de buscar la inteligencia de la fe está en la misma línea de lo que indicará el concilio Vaticano I. Se lee en la sesión 3, c. 4: «Ac ratio quidem, fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quaerit, aliquam Deo dante mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur, tum ex eorum, quae naturaliter cognoscit, analogia, 'tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo'» (DH 3016). El alcance de esta declaración aparece por contraste con los esquemas que habían sido propuestos cuando se preparaba.

A este trabajo de explicitación, la teología aporta el poder y la lógica de la razón esclarecida por la fe. La contemplación contribuye a ello con la gran penetración del amor. El teólogo razona, deduce, conceptualiza, en fórmulas precisas; el contemplativo escruta las profundidades vivas de la verdad. Los dos están al servicio de la misma causa. Nos parece, sin embargo, que la razón del teólogo sobresale en la organización de las posiciones conquistadas, mientras que el amor del contemplativo, más penetrante, hace plenamente de él un audaz explorador de vanguardia... Es a los contemplativos a los que debemos la explicitación de la mayor parte de los dogmas, especialmente de los privilegios de María[125].

San Bernardo, como todos los monjes, insiste en el carácter esencialmente *religioso* que debe tener el conocimiento de Dios; debe ser un conocimiento que une, que religa a Dios. Emplea la inteligencia, la dialéctica y la ciencia, pero las rebasa infinitamente. Las trasciende, como el misterio de Dios trasciende la naturaleza. «El que pone término a todo –escribe Nicolás de Clairvaux– no puede ser encerrado dentro de los límites de la dialéctica»[126]. Los misterios de Dios son «incomprensibles»[127]. Pero se puede en cierta medida «comprenderlos», abrazarlos en la mirada envolvente del conocimiento; sin embargo, no basta para ello la ciencia. Escuchemos una vez más a san Bernardo: «No es la disputa, es la santidad la que los comprende, si es que se puede de alguna manera comprender lo incomprensible. Y, ¿de qué manera? Si eres santo, has comprendido, sabes cómo; si no lo eres, hazte santo, y lo sabrás por tu propia experiencia»[128].

125. R. P. Eugène de l'Enfant Jésus, *Je veux voir Dieu*, Tarascon 1949, 428. Si, en el caso particular de la Inmaculada Concepción, san Bernardo ha echado mano no de la intuición del contemplativo, como Eadmero, sino de la «razón teológica», como ha mostrado A. Fracheboud, *La lettre 174 de saint Bernard et les divers facteurs du développement dogmatique*: ColOrdCistRef 17 (1955) 193-195, ha retardado, por lo mismo, el progreso dogmático; pero al mismo tiempo, por su oposición y por las investigaciones que provocó, ha permitido un progreso en la explicación y en la justificación racionales de verdades que, en otros, percibía el «sentido de la fe».

126. *Sermo de Nativ.*, II, 7, en PL 184, 837.

127. «Petrus Abaelardus christianae fidei meritum evacuare nititur, dum totum quod Deus est humana ratione arbitratur se posse comprehendere», San Bernardo, *Epist.* 191, en PL 182, 357.

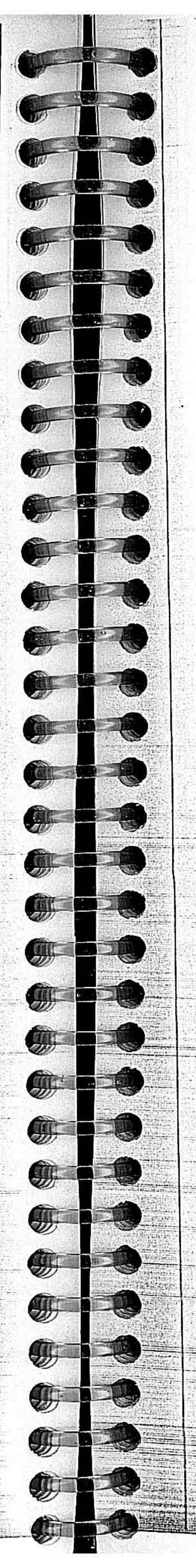
128. *De consid.*, V, 30. Cf. Guerrico de Igny, *Rogat.*, 4, en PL 185, 153.

Hablar de gnosis y distinguir dos ciencias o dos grados en el conocimiento de fe, no significa hacerse eco de la oposición que algunos gnósticos de la antigüedad o algunos herejes del siglo XII establecían entre los simples creyentes –*credentes*– y los «perfectos», que reciben otra enseñanza. Se trataba entonces de una doctrina oculta, esotérica, reservada para iniciados. Los teólogos monásticos hablan sólo de dos maneras diferentes de conocer los mismos misterios. Hay que repetir que no hay más que una teología. En todos se trata de la misma fe trabajando sobre las mismas verdades y en la misma Iglesia. Pero los que son hombres espirituales por profesión, orientados por vocación a la sola búsqueda de Dios, pueden llegar en el ejercicio de esta fe, en la práctica de una misma reflexión religiosa, a un modo superior. Por eso, san Bernardo empieza sus sermones sobre el Cantar de los Cantares con estas palabras: «A vosotros, hermanos míos, hay que decir cosas distintas de las que se dicen a los demás que están en el siglo o, en todo caso, hay que decirlas de otra manera»[129].

Otro cisterciense, Balduino de Ford, se expresa en el mismo sentido. Distingue dos grados en la sociedad cristiana. En cada uno de ellos el nivel de la fe corresponde al del perfeccionamiento moral. La mayor parte de los fieles se contentan con la «simplicidad de la fe», y por eso viven «en la mediocridad de una vida inferior»; otros buscan «la profundidad de los misterios», «viven así en la sublimidad de una vida más perfecta»[130]. Lo mismo que en la Antigua Alianza «los simples» se limitaban a «venerar los signos», cuando los «perfectos» conocían su significado, así, en la Nueva Alianza, los fieles se adhieren simplemente a la fe de la Iglesia, reciben los sacramentos y participan de su virtud santificadora; pero una cierta inteligencia espiritual es necesaria a quienes deben instruirlos y a aquéllos cuya vida está entregada a la contemplación[131]. Para éstos es para quienes ha escrito Balduino.

Esa insistencia de los autores monásticos en la experiencia, a la que debe elevarse su conocimiento de fe, acaba por caracterizar su

129. Cf. *supra*, 19.
130. *De sacramento altaris*, en PL 204, 758.
131. *Ibid.*, 713.



método teológico. Como se ve, si se distingue del método escolástico, no difiere de él en cuanto a lo esencial. De ahí que poner en claro el método monástico no sea lanzar la sombra del descrédito sobre el método escolástico. Pero, puesto que esos autores, en un tiempo y en un ambiente determinados han compartido tendencias comunes y claramente caracterizadas, importa, para comprenderlas, compararlas con las de sus contemporáneos, en quienes las mismas tendencias no eran tan explícitas. Comparar no es separar. Las diferencias entre monjes y escolásticos son menos de orden doctrinal que de orden psicológico. Son el resultado de dos estados de vida diferentes, ambos legítimos dentro de la Iglesia.

Teología y contemplación. Progreso espiritual

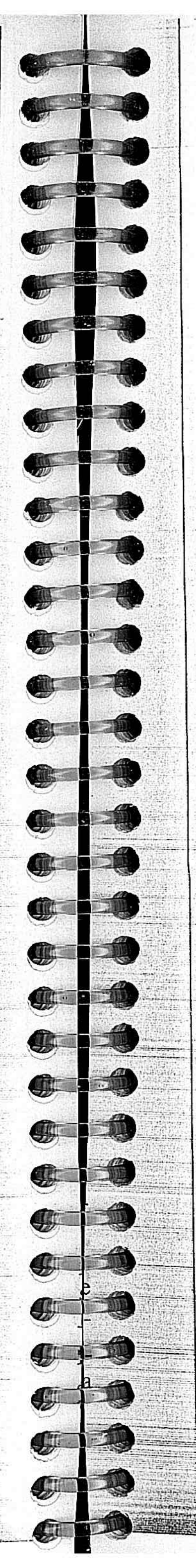
En fin, los caracteres fundamentales de la teología monástica determinan el objeto que con frecuencia le asignaron. Puesto que esta ciencia de Dios, que forma parte de una vida de oración, es un conocimiento religioso, los dos campos predilectos a los que se dirige su esfuerzo son aquellos en los que aparecen más directamente las relaciones del hombre con Dios; por una parte, la historia misma de la salvación y, por otra, la presencia de Dios en el hombre y del hombre en Dios. Misterio de la salvación y misterio de la unión con Dios. El primero de esos campos representa, por decirlo así, el aspecto objetivo de las relaciones del hombre con Dios: es la *oikonomia*, tal como nos la propone la sagrada Escritura, y la vive la liturgia; es el aspecto al que más atención prestaron los monjes negros. El segundo es más bien el elemento subjetivo, y a él se consagraron más los cistercienses. Claro está que no hay aquí más que una cuestión de acentuación, pues cada uno de esos dos aspectos de una misma vida cristiana implica el otro, y así, esos dos grupos de autores se completan, suponiendo cada uno de los dos lo que el otro estudia.

Por lo demás, entre esos dos campos, entre esos dos objetos de su teología –por decirlo así– hay una concatenación. Corresponden a dos momentos sucesivos de la «inteligencia» de la Escritu-

ra, tal como la esquematiza una distinción tradicional: después del sentido «alegórico» o «místico», que es el que proporciona la sustancia del misterio, las realidades objetivas de la *oikonomia*, viene el sentido espiritual propiamente dicho, el que interioriza el misterio en el alma de cada fiel. Es, pues, completamente normal que el acento puesto sobre el primero de esos dos «sentidos» sea, sobre todo, obra de los monjes negros, ya que son cronológicamente anteriores; los cistercienses recogen después esa herencia y ayudan al monaquismo entero a tomar posesión de él más profundamente, a asimilarlo en su vida interior. Hay cierto desarrollo lógico, una evolución homogénea, que se hace a través de la historia monástica misma.

Ruperto de Deutz es, entre los monjes negros, el que ha dejado una síntesis más vasta. Es el testigo por excelencia de la teología monástica tradicional, pues casi toda su obra consiste en comentarios bíblicos. No busca una noción primera de la que todo fluya como de un principio; la misma idea de Dios no puede ser elaborada prescindiendo de Cristo. Ruperto sigue el orden según el cual se realiza la revelación de Dios en el curso de la historia sagrada. Su *De Trinitate* no está construido de un modo especulativo, abstracto, sino siguiendo su desarrollo histórico. Sin duda que si se reduce la enseñanza de Ruperto a sus grandes líneas, podrá hallarse que no propone más que lugares comunes. De hecho, transmite simplemente la enseñanza tradicional, el cristianismo clásico. Pero lo hace con un sentido religioso tan profundo y una orquestación poética tan rica, que hace descubrir al lector horizontes nuevos sobre unos misterios a los que Ruperto mismo no se ha acostumbrado, ya que no cesa de admirarlos. Otro testigo eminente de esa teología benedictina es Eadmero de Canterbury. Este discípulo apenas conocido de san Anselmo merece que se saque a la luz del día la profundidad de sus intuiciones sobre la Inmaculada Concepción. Escuchemos una vez más a su más reciente historiador:

> Apela a menudo a unas «razones superiores», es decir, al «punto de vista celestial», que no es otro que el «punto de vista de Dios» sobre María. Ahora bien, para Eadmero, ese punto de vista verdaderamente «teológico» tenía sólidas bases dogmáticas, a saber, la liturgia antigua de la



> Iglesia, fundada en la doctrina de la asociación íntima de María al Hijo de Dios, y de su mediación ante Dios. Eadmero ha buscado el sentido de esta fe. Es esa «fides quaerens intellectum» del *Proslogion* de san Anselmo la que le ha guiado muy lejos, y que, por la naturaleza misma de las cosas, no podía terminar sino en el secreto conocido por Dios solo. De ese misterio ha entrevisto, no obstante, su existencia y sus razones de ser; casi lo ha tocado con los dedos. En todo caso, ha mostrado que no era contrario a la fe pensar que ese misterio estaba incluido en el «punto de vista de Dios» sobre su Madre.
>
> Eadmero nos dice expresamente, por dos veces, cómo y por qué razón ha emprendido su trabajo: ha querido meditar en la excelencia de la Virgen remontándose a «los orígenes de todos sus privilegios» y, para ello, «se ha dejado guiar por las sagradas Escrituras». En su «contemplación», se ha situado en el «punto de vista de Dios», sin dejarse arrastrar por «razones humanas», como hacían los *summi viri*, los *philosophantes*. Era ese el método que necesitaba para hacer un buen trabajo en teología. Pero ¿cuáles eran los principios y las fuentes?
>
> Llevando la investigación hasta los detalles, deberá reconocerse que los numerosos textos de la Escritura –con los cuales el autor se ha familiarizado hasta tal punto que ha hecho de ellos su vocabulario personal– son, casi todos, textos que no tienen ninguna relación con la doctrina expuesta. Muy al contrario, los llamados «textos marianos» clásicos están ausentes del opúsculo. Los textos escriturarios le han servido para orientar su búsqueda y su método, y para alimentar su contemplación, más que para influir en la doctrina misma. Como mucho, se podría decir que son citas de adorno o confirmativas de su propio pensamiento teológico. También es verdad que, en su pluma, esos textos han recibido a veces una interpretación sui generis. Habrá, pues, que concluir que ha sacado su doctrina de otras fuentes.
>
> Como hemos dicho ya, no cita expresamente ninguna «autoridad» patrística. Si ha leído los textos o las obras de algunos Padres latinos, como lo prueba alguna que otra cita implícita, no es ciertamente para servirse de ella en la exposición propiamente dicha de su pensamiento. Además, uno se pregunta verdaderamente en qué Padres latinos hubiera podido encontrar el monje inglés unos textos y unas razones en favor de su propia doctrina. Su conocimiento de las obras de la patrística griega –dado su contacto personal con el mundo griego, así como de la influencia greco-bizantina que se había dejado sentir en Inglaterra en la época de los primeros misioneros y, más tarde, en hombres como Ansel-

mo el Joven, en el siglo XII– no explica tampoco la claridad y la solidez de doctrina de nuestro *Tractatus*.

Hay una fuente histórica doctrinal de gran valor, en la que nuestro monje se ha inspirado indudablemente y que, al mismo tiempo, ha defendido: la liturgia de la Iglesia. Eadmero ha reflexionado y meditado sobre el canto litúrgico. Y lo ha hecho con un «sentido de la fe» que se encuentra por todas partes en su opúsculo. Ha contemplado el objeto del culto litúrgico para captar su verdadero sentido dogmático. Es verdad que la celebración litúrgica de la Concepción, en tiempo de Eadmero y en su ambiente, no significaba necesariamente que esa concepción hubiera sido «inmaculada»; pero también es verdad que el mundo greco-bizantino, cuya influencia en la Inglaterra del siglo XII constatamos, veneraba la concepción de la Virgen, porque esa concepción era «santa y sin pecado». Así pues, la liturgia de la Iglesia y el sentido de la fe han sido las dos grandes fuentes de la doctrina de Eadmero. El monje que había meditado y contemplado la enseñanza de la liturgia, ha encontrado en ella el «sentido» que le sugería. Y ha «tratado» de valorizar la «teología» que, de hecho, esa liturgia poseía[132].

De este modo, Eadmero se ha anticipado a Escoto y a los más grandes teólogos de la alta escolástica, y «es la doctrina de Eadmero la que ha triunfado el 8 de diciembre de 1854»[133].

La importancia que los monjes dan a la historia explica también el puesto relevante de la escatología, porque la obra de la salvación, inaugurada en el Antiguo Testamento y cumplida en el Nuevo, no termina sino en el más allá. El conocimiento cristiano, aquí abajo, no es más que el primer paso hacia el de la vida bienaventurada. La teología exige que se esté desprendido de ella misma, que se permanezca orientado hacia algo diferente, hacia una expansión de la cual ella no es más que el comienzo. Esta es también una de las notas que distinguen la actitud intelectual de los monjes de la de los escolásticos. Como se ha observado justamente, la escatología no ocupa casi ningún lugar en la enseñanza de Abelardo[134].

132. G. Geenen, *Virgo Immaculata, Acta congressus mariologici*, 122-124.
133. *Ibid.*, 133.
134. E. Kleinedam, *Wissen, Wissenschaft, Theologie bei Bernhard von Clairvaux*, 44.

La segunda corriente doctrinal, no disociada de la precedente sino paralela, la cisterciense, se adhiere más a lo que puede designarse como la antropología cristiana. Para san Bernardo y sus discípulos no se trata tanto de adquirir un conocimiento explícito del plan salvífico de Dios, como de consentir a ese plan. Todo se reduce, en suma, a un problema de interioridad. Lo que importa es el modo en que la obra de la salvación se convierte en el bien del hombre en la vida interior. Son, en resumen, los dos aspectos correlativos de un mismo conocimiento religioso, conocimiento de sí y conocimiento de Dios. El fin no es el conocimiento de Dios considerado en sí mismo, ni un conocimiento de sí autónomo, sino que uno es complemento necesario del otro, conduce a él, y no puede separarse de él: «Noverim te, noverim me».

Aparece aquí uno de los puntos en los que fue predominante la influencia de san Agustín. Su concepción de la iluminación interior, que prolonga en nosotros la luz que el Verbo encarnado ha traído a este mundo, ha orientado poderosamente la doctrina espiritual del monaquismo en la Edad Media. En este terreno, que es el de la mística más que el de la especulación, los monjes son agustinianos. A veces, lo son menos en el modo de concebir o de explicar esas relaciones del hombre con Dios. La idea que Ruperto o Bernardo se forman de la gracia no parece depender de la síntesis teológica agustiniana. A decir verdad, la orientación de su doctrina mística es la de toda la tradición, de la que es tributario el monaquismo. Orígenes había acentuado la interioridad de la vida cristiana; Casiano había insistido en la pureza de Cristo; san Gregorio Magno había descrito todas las consecuencias y manifestaciones de esa vida de Dios en el alma. Tanto quizá como san Agustín, esos autores habían preparado la doctrina de la imagen que tanto lugar ocupó en el pensamiento de Pedro de Celle, de san Bernardo, de Guillermo de Saint-Thierry y de otros. Este último, en el *Enigma fidei* y en el *Speculum fidei*, ha desarrollado explícitamente, casi sistemáticamente, toda una psicología de la fe y de la evolución dogmática. Son los mismos problemas que preocupan a los demás escritores, cuyo pensamiento queda plasmado en diversas obras.

El misterio del amor

En el fondo, la realidad cuya preocupación asegura la unidad de toda su teología, es el misterio del amor: la «economía» es la manifestación del amor de Dios por nosotros, y la «antropología» es la realización en nosotros, la aplicación a cada uno de ese amor de Dios. Sobre este punto, san Bernardo ha dejado fórmulas definitivas: el amor de Dios al hombre es la fuente de todo el conocimiento que tenemos de él y, por nuestra parte, no hay conocimiento religioso de Dios sin amor. «No se conoce jamás perfectamente al Padre, si no se le ama perfectamente»[135]. Conocer a Dios de una manera que sea saludable, que sea el fruto y el medio de la salvación, es amarle, es querer que su misterio se realice en nosotros. Los dos labios que se necesitan para el beso del alma son la razón y la voluntad[136]: la una comprende y la otra consiente.

Este misterio del amor se hace él mismo objeto de reflexión; para realizarlo mejor, es necesario captar bien sus exigencias y fundamentos. Es toda la obra de la gracia en nosotros la que se necesita considerar, y esto abre grandes perspectivas sobre todo lo que debemos hacer por Dios, es decir, sobre todo el campo de la moral. Cuando, hacia el final de sus *Sermones sobre el Cantar de los Cantares*, san Bernardo dice que tratará en adelante de las costumbres cristianas, *mores,* no se limita a dar consejos de ascesis. Elabora una doctrina sobre la unión con el Verbo y la restauración en nosotros de la imagen de Dios que el pecado ha deformado; se trata entonces menos de los pecados que del pecado, menos de las virtudes que de la actitud profunda que hace al alma esposa de Dios[137].

Hay algunas cuestiones de teología dogmática, muy discutidas en la escolástica, a las que los monjes prestaron poca atención, como las relativas al matrimonio. Pero, de una manera general, el objeto de su teología es el de toda teología. Es cierto que su punto de vista estaba determinado por las exigencias profundas de su

135. *Sup. Cant.*, 8, 9; cf. *infra*, 293.
136. *Ibid.*, 8, 7.
137. *Ibid.*, 80, 1: «Redeamus ad indaganda moralia», sigue un desarrollo sobre el alma, imagen de Dios; 86, 1: «Quae ad mores spectant», pone una explicación sobre la oración y la unión con el Verbo.

vida claustral, toda ella consagrada a la búsqueda de Dios. Cuando Arnaldo de Bonneval, Pedro el Venerable, Guillermo de Saint-Thierry, o Balduino de Ford, hablan de la Eucaristía, no lo hacen de la misma manera que los escolásticos de su tiempo[138]; lo que les preocupa no es el modo como se realizan los misterios y son conocidos por nosotros, sino su fin, es decir, la unión amorosa con el Señor en esta vida y en la otra.

Después de haber insistido en las diferencias entre ambas teologías, la de las escuelas y la de los monasterios, hay que recordar su unidad. No hay, y no puede haber, dentro de la unidad de la Iglesia, más que una teología. Hablar de dos teologías sirve solamente para destacar que tal grupo de pensadores cristianos acentúa un determinado aspecto del único misterio de salvación, trata únicamente alguno de los componentes de la reflexión cristiana. Desde este punto de vista, los dos métodos que, por contraste, han sido caracterizados aquí, no son más que dos aspectos complementarios del método teológico. Después de haber mostrado los monjes que la oración y la humildad son las condiciones necesarias de todo conocimiento religioso que quiera ser una teología vivida, una teología para la vida, pueden entregarse, tanto como otros, a la especulación, y no han dejado de hacerlo. Ciertamente, muchos no han escrito grandes obras; pero los admirables escritos de san Bernardo o de Guillermo de Saint-Thierry suponen un público, un contexto, que los exigía, que los hacía posibles, y que vivía de ellos. Igualmente, en la escolástica, junto a un Gilberto de la Porrée, un Abelardo y algunos otros, hay muchos doctorcillos y clérigos de menor valor, que no por eso dejaban también ellos de constituir un determinado ambiente. Es necesario estudiar esos contextos, esas corrientes paralelas, si se quiere, sin separarlos, percibir sus caracteres propios.

Las dos teologías tienen en común el beber en las fuentes cristianas y apelar a la razón. Mientras la teología escolástica ha recurrido más a los filósofos, la teología monástica prefiere, en gene-

138. Estas sugerencias son desarrolladas en la *Introducción* a la edición del tratado *Sur le sacrement de l'autel* de Balduino de Ford, en la colección «Textes monastiques d'Occident» (Sources chrétiennes), Paris 1957.

ral, la autoridad de la Escritura y de los Padres. Pero las fuentes fundamentales, de una parte y de otra, son las mismas. La teología es un método de reflexión sobre los misterios que revelan las fuentes cristianas. La cuestión es, pues, saber si hay muchas maneras de practicar esa reflexión y si, entre ellas, existe un modo de reflexión que sea más propio de los monjes. Ahora bien, los textos nos han llevado a constatarlo: lo que caracteriza el pensamiento monástico es el recurso a la experiencia. La teología escolástica hace abstracción de ella; podrá después reencontrarla, ver que se concilia con sus razonamientos, que puede incluso alimentarse de ellos, pero su reflexión no parte de la experiencia y no está necesariamente ordenada a ella. Se sitúa, deliberadamente, en el nivel de la metafísica; es impersonal, universal. En esto mismo reside su dificultad y su grandeza. Busca en la ciencia profana y en la filosofía analogías capaces de expresar las realidades religiosas. Su fin es organizar el saber cristiano, quitándole toda referencia subjetiva para hacerlo puramente científico.

Los monjes recurren, como espontáneamente, al testimonio de la conciencia, a la presencia en ellos de los misterios de Dios. No tienen en absoluto como fin principal exponerlos, explicitarlos, y deducir sus consecuencias especulativas, sino penetrar de ellos toda su vida, y orientar toda su existencia hacia la contemplación. Es normal que esta experiencia espiritual influya en su método de reflexión y que constituya, en gran parte, su objeto. Estos dos modos de conocimiento religioso son complementarios, en el sentido primario de esta palabra. La teología monástica es, en cierta manera, una teología espiritual que completa a la teología especulativa; es su culminación y su desenvolvimiento. Es ese plus, ese *sursum*, en el cual la teología especulativa tiende a superarse a sí misma para convertirse en lo que san Bernardo llama un conocimiento integral de Dios: «integre cognoscere»[139].

Esto proporciona a la teología monástica, al mismo tiempo que sus límites, su valor permanente. El esfuerzo que ella representa es siempre necesario, si se quiere evitar que la teología, a fuer de

139. *Sup. Cant.*, 8, 5.

científica, sea puramente abstracta –desvitalizada, me atrevería a decir– y que, según la expresión de Pedro el Chantre, no se haga doctrina sagrada como se hace mecánica. La investigación de los escolásticos viene motivada por las necesidades de la acción en la Iglesia: controversia o práctica pastoral, o también solución de cuestiones nuevas. El pensamiento monástico aparece menos marcado por la actualidad, no está determinado más que por las necesidades permanentes de la búsqueda de Dios. Y por esta razón, sin lugar a dudas, sigue siendo más actual que la pre-escolástica, la cual ha desempeñado un papel histórico importante al preparar la gran escolástica. Pero la teología monástica no ha sido solamente una especie de descanso entre dos épocas teológicas, la patrística, cuya prolongación era, y la escolástica, durante la cual recordó la importancia de la vida de fe. La teología monástica no pertenece al pasado, como tampoco la de los Padres. No es un estadio acabado; su papel no ha terminado. Un historiador lo ha señalado recientemente, a propósito de Alejandro y de Guillermo de Jumièges:

Esta «teología monástica» no es, en absoluto, un valor ya pasado, inútil, como nos inclinaría a pensar un evolucionismo radical, al cual cedían ya algunos en tiempo de Alejandro, sino que expresa –como el *Ordo monasticus* mismo– unos valores permanentes en la Iglesia y en la humanidad.

La presencia textual de la Escritura, el valor absoluto de la fe como tal, con lo que comporta de admiración silenciosa; el sentido del misterio, que san Bernardo defiende legítimamente, a través de sus excesos, contra la intemperancia de Abelardo; la irrisión de la dialéctica desde el momento que se complacía en sí misma; la superioridad de la sabiduría, tanto en inteligencia como en saber, con relación a toda ciencia, aun sagrada; la miseria del «teólogo» cuando no es más que un profesor. Todo esto vale siempre, y esa *schola Christi*, que es el monasterio, es un testimonio necesario y permanente de ello.

La cultura humana, por otra parte, se ensancha en él por la buena salud de esa fe, y da lugar a un humanismo, que el método escolástico perderá desgraciadamente. Jumièges, como los demás centros monásticos, sigue siendo fiel a la tradición. Y el nombre de Guillermo de Jumièges basta para dar un puesto de honor a la abadía en ese despertar de la histo-

ria, que sigue siendo una gloria monástica del siglo XII frente a todas las escolásticas que perderán un día, con el sentido del misterio, el sentido de la historia y hasta el de la economía terrestre del reino de Dios[140].

Los editores de los siglos XVI y XVII, que fueron grandes humanistas cristianos, comprendieron claramente qué escritos y qué autores era necesario publicar. Hicieron imprimir, al mismo tiempo que a los maestros de la escolástica del siglo XIII, a los monjes teólogos de los siglos precedentes, pero no a los pre-escolásticos del siglo XII. La obra de esos doctores había sido útil en un momento de la historia, pero su papel había cesado con su tiempo. Los eruditos de hoy tienen razón en dar a conocer los más característicos de esos textos, o de dar unos extractos de ellos en las notas de sus obras sobre la historia doctrinal. Pero tales testigos del pasado no enriquecen apenas la reflexión religiosa de las edades posteriores que contribuyeron, no obstante, a preparar. Por el contrario, siempre hay razones para leer a un Ruperto, a un san Bernardo o a un Guillermo de Saint-Thierry. La búsqueda espiritual e intelectual puede, en todas las épocas, alimentarse de ellos.

Especulación o admiración

La nota común de todos esos autores es el haber sido monjes, es decir, hombres esencialmente religiosos, preocupados por la unión con Dios. Como se ha visto, es ese, incluso, su único carácter común. Es el que confiere a su doctrina un valor, no sólo perenne, sino universal. San Bernardo enseñaba, sobre todo, a los monjes de su abadía, a sus amigos –de los cuales la mayor parte eran monjes–, y a toda la orden que le debía su florecimiento. Su doctrina presenta un parentesco profundo con la vida cisterciense. Pero ésta es una forma auténtica de vida en la Iglesia y sus riquezas pertenecen a todos sus miembros. Por eso, san Bernardo, aun siendo un doctor monástico, y precisamente por serlo, es también un doctor de la Iglesia universal. Él mismo decía de sí que pertenecía a todas las órdenes por la caridad: «Unum opere teneo, ceteros caritate»[141]. Esto sigue siendo verdad de su obra y de la de los demás autores monásticos. Su misión es recordar a todos que la palabra teología no ha perdido enteramente el sentido tradicional que había tenido hasta la época de Abelardo. Según la tradición, la ϑεολογία es una alabanza de Dios[142], y el ϑεολόγος es un hombre que habla a Dios. La fórmula de Evagrio vale para todas las épocas: «Si eres teólogo, orarás verdaderamente, y si oras verdaderamente, eres teólogo»[143]. El teólogo es un hombre que ora, por decirlo así, sobre la verdad; alguien en quien la oración está tejida de verdad. Considera la grandeza de Dios, y de sus obras, para admirarlas. San Bernardo lo ha dicho claramente[144], y las exclamaciones que llenan la obra de Ruperto prueban que también él está en estado de oración y de admiración.

Balduino de Ford traduce con frecuencia su actitud ante la Eucaristía con estas dos palabras: «stupor et admiratio»[145]. Está suspenso, sobrecogido, como en éxtasis, en un estado que participa de la inmobilidad que produce el estupor, y el empuje que provoca el entusiasmo; no se habitúa a las sublimes realidades en que se detiene su mirada; no cesa de admirar. Admira el misterio que la revelación propone a la contemplación, y admira también el hecho de que los hombres en la Iglesia crean en él; admira la fe. Su admiración recompensa su fe y, al mismo tiempo, la excita; esas dos disposiciones del alma se alimentan mutuamente. Despiertan la inteligencia y todas las facultades del hombre; la reflexión y el conocimiento se aprovechan de la admiración y alimentan, a su vez, la caridad y todas las virtudes. La experiencia mística y la ascesis dimanan de ella. El pensamiento de Cristo, sus palabras, sus obras y sus sacramentos, pueden suscitar dos reacciones en el hombre: o

140. M. D. Chenu, *Culture et théologie à Jumièges après l'ère féodale*, en *Jumièges, Congrès du XIII centenaire*, Rouen 1955, 781.

141. *Apologia*, 8, en PL 182, 903.
142. *Un maître de la vie spirituelle au XI siècle, Jean de Fécamp*, 77.
143. *De oratione*, 60, en PL 79, 1179; cf. I. Hausherr, *Le traité de l'oraison d'Evagre le Pontique*: Ram 15 (1934) 90.
144. «Intendere audet, sed quasi admirans, non quasi scrutans», *Sup. Cant.*, 62, 4.
145. *De sacramento altaris*, en PL 204, 655, 685.

comprendemos la verdad, o bien, por la infusión de una gracia más elevada, experimentamos una especial dulzura; en ambos casos nos quedamos admirados y estupefactos, «admirantes et stupentes»[146]. Por vía de conocimiento o por un gusto superior aún, sentimos un poco de la suavidad de Dios y nos gozamos de ella; deseamos la plena manifestación de la realidad que se nos da velada en la fe y los sacramentos, y suspiramos por la verdadera patria.

La teología monástica es una teología admirativa y, por eso, supera a la teología especulativa. Admiración, especulación, dos palabras que designan una mirada. Pero la mirada de la admiración añade algo a la de la especulación. No ve necesariamente más, pero lo poco que entrevé basta para poner al ser entero del contemplativo en estado de gozo y de acción de gracias.

Un cisterciense del siglo XVII publicó una suma de «teología especulativa» a dos columnas. Junto a una exposición abstracta, tomada fundamentalmente de santo Tomás, ha colocado unos textos de san Bernardo. Si ha querido, al citarlos, dar un complemento espiritual a la doctrina de santo Tomás, no ha falseado nada la significación de la enseñanza de san Bernardo[147]. Pero los problemas filosóficos que trata no son los que apasionaron a Bernardo: «¿Puede probarse, por vía demostrativa, la existencia de Dios y cada una de sus perfecciones?». Bernardo se plantea otras cuestiones. Quiere saber de Dios otra cosa y de otro modo. Un último texto ilustrará las exigencias de su teología, todo lo que quiere alcanzar y lo que requiere su esfuerzo. Dios hace don total de sí mismo; para acogerle, el cristiano debe comprometer toda su vida:

La revelación hecha por el Espíritu Santo da la luz para conocer y el fuego para amar, de acuerdo con estas palabras del Apóstol: la caridad de Dios ha sido derramada en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado (cf. Rom 5, 5). Por esta razón, sin duda, los que han tenido el conocimiento de Dios, no se lee que le hayan conocido por revelación del Espíritu Santo; habiéndole conocido, no le han amado. Sino que se lee: Dios se lo ha revelado (cf. Rom 1, 29), y no ha añadido, por el Espíritu Santo. Esos espíritus impíos no pueden usurpar el beso de la esposa; satisfechos con la ciencia que hincha, han ignorado la que edifica. Y el mismo Apóstol nos dice cómo han llegado a conocerle: por la reflexión de la inteligencia, partiendo de las cosas creadas (cf. Rom 1, 20). No han conocido, pues, perfectamente al que de ningún modo han amado. Si le hubieran conocido plenamente, no habrían desconocido la bondad que le hizo encarnarse y morir por redimirles. Y de Dios, ¿qué es lo que se les reveló? «Su eterno poder y su divinidad», como se ha dicho (cf. Rom 1, 20). Ya lo veis, presumiendo de su espíritu, no del de Dios, han pensado en lo que tiene de sublime y lleno de majestad, pero no han comprendido que es manso y humilde de corazón. Y ello no es extraño, pues Behemot, que es su capitán, es aquél de quien se ha escrito «que ve todo lo que es sublime» (Job 41, 25). Por el contrario, David no andaba en cosas grandes y maravillosas, superiores a su capacidad, para no ser aplastado por la gloria, al querer escudriñar la majestad[148].

Por lo tanto, poned también vosotros los pies con prudencia en las realidades ocultas. Acordaos del sabio que da este consejo: «No busques cosas demasiado elevadas, no escudriñes lo que sobrepasa tus fuerzas» (Eclo 3, 22). Caminad en espíritu según estas normas y no según vuestro propio parecer. La doctrina del Espíritu no aguijonea la curiosidad, sino que inflama la caridad. Por eso, la esposa, cuando busca al que ama, no se fía de su sentir propio y carnal, no consiente con los vanos razonamientos de la curiosidad humana. Pide el beso o, dicho de otro modo, invoca al Espíritu Santo, del cual recibirá al mismo tiempo el sabor de la ciencia y el condimento de la gracia. La ciencia que se da en forma de beso es recibida con amor, pues el beso es signo de amor. La ciencia que hincha, estando sin caridad, no viene del beso. Hasta los que tienen el celo de Dios, pero no según ciencia, no pueden apropiársela indebidamente. El beso confiere, pues, a la vez, un doble presente, esto es, la luz del conocimiento y una devoción fecunda. Es el espíritu de inteligencia y de sabiduría que, como abeja que produce la cera y la miel, tiene en sí mismo con qué encender la luz de la ciencia y derramar el sabor de la gracia. No tiene ni lo uno ni lo otro el que comprende la verdad sin amarla, el que ama y no comprende. Así, ese beso no da lugar ni al error ni a la tibieza. Para recibir el santo beso de esta doble gracia, la esposa debe preparar dos labios: la razón

146. *Ibid.*, 749.

147. Sobre la «doble fidelidad» que se debe a san Bernardo y a santo Tomás, cuyas «doctrinas trascienden la una a la otra, bajo puntos de vista diversos», cf. las páginas penetrantes de A. Forest, *Saint Bernard et saint Thomas*, en *Saint Bernard théologien*, 308-311.

148. Sobre estos textos, cf. *supra*, 262.

para la inteligencia, y la voluntad para la sabiduría. Y este beso total merecerá que se le diga: «Ha sido derramada la gracia en tus labios; por eso, Dios te ha bendecido por toda la eternidad»[149].

Para san Bernardo, el conocimiento pleno de la Trinidad debe terminar en una cierta experiencia de la filiación divina. Lo dice en algunas fórmulas de conclusión en las que se hallan sintetizadas las ideas que había desarrollado antes: conocimiento pleno, sensibilidad sobrenatural y contacto con Dios en la fe, la confianza y el amor:

> Dichoso ese beso por el cual no sólo se reconoce a Dios, sino que se ama al Padre, a quien no se conoce plenamente si no se le ama perfectamente. ¿Quién hay de entre vosotros cuya alma no haya sentido jamás, en el secreto de su conciencia, al Espíritu del Hijo que clama: «Abba, Pater»? Ese alma, sin duda alguna, puede creer que es amada por el Padre, puesto que se siente tocada por el mismo Espíritu que el Hijo. Ten confianza, tú que eres ese alma, ten confianza y no temas en absoluto. Sabe que en el Espíritu del Hijo eres hija del Padre y, al mismo tiempo, hermana y esposa del Hijo[150].

149. *Sup. Cant.*, 8, 5-6.
150. *Sup. Cant.*, 8, 9.

10

EL POEMA DE LA LITURGIA

La liturgia, síntesis de las artes

El sentido de la majestad del Señor era uno de los rasgos dominantes de la reflexión religiosa de los monjes, que nos ha quedado reflejada, más que en sus escritos teológicos, en su producción litúrgica. Merece ser considerada, y serlo en último lugar, por estar ligada a todo el resto de la vida monástica, es decir, a su práctica, pues está ordenada al ejercicio del culto, que es una de sus observancias principales, y a su cultura, de la que fue, a la vez, estímulo y resultado. No hay duda de que la liturgia constituye una de las fuentes de esta cultura: los monjes entraban en contacto con la Escritura y los Padres en parte gracias a ella, y conocían así los grandes temas religiosos tradicionales. Al mismo tiempo, la cultura monástica encontró en ella uno de sus campos de expresión privilegiados, pues para ella y a propósito de ella compusieron sus textos más numerosos. Hoy son los más olvidados, a excepción de algunas obras maestras, cuyo origen monástico es apenas conocido, porque han entrado en el tesoro común de la liturgia occidental. Pero estas piezas escogidas forman parte de un vastísimo conjunto, sin el cual no se tendrá una idea completa de la literatura monástica.

La palabra liturgia es tomada aquí en un sentido amplio, que puede designar todas las actividades que tienen como objeto la oración. Pero en la Edad Media hallan esas actividades su expresión perfecta y su síntesis en la celebración pública del oficio divino. No había sucedido siempre así, pues los monjes de las pri-

meras generaciones habían recitado, privadamente o en común, los salmos, a veces en gran número; pero apenas habían dado lugar, en su vida retirada del mundo, al culto público de la Iglesia[1]. San Benito, en este punto como en otros, había vuelto a una justa medida: doce salmos por la noche, y el salterio entero cada semana. Había enriquecido el oficio monástico con textos extrabíblicos empleados en el culto de algunas iglesias, como esos himnos que él había llamado «ambrosianos»; había insistido en el gran valor de esta oración común, de la cual había fijado casi todos sus detalles. Pero en su Regla, el oficio no es una de las ocupaciones que requieran más tiempo. Bien pronto, por la influencia de circunstancias que no había podido prever[2], la parte consagrada a la liturgia en la vida monástica tendió a crecer. Benito de Aniano ratificó esa evolución. Desde entonces, la vida de los monjes se pareció mucho, en este punto, a la de los canónigos que aseguraban el culto en las iglesias catedrales. Del siglo IX al XII, la liturgia monástica no dejó de enriquecerse y de desarrollarse, hasta el punto de invadir en algunos lugares casi toda la jornada. En este terreno, a partir sobre todo de mediados del siglo X, se estableció y se mantuvo una diferencia entre las regiones en las que dominaban las concepciones simbolizadas por los nombres de Gorze y de Cluny. En las primeras se concedía menos tiempo al oficio; pero en todas partes la vida monástica seguía caracterizada por una altísima estima del culto público; toda ella transcurría bajo el signo de la liturgia, al ritmo de sus horas, de sus tiempos y de sus fiestas; estaba dominada por la preocupación de la gloria de Dios en todo y, en primer lugar, celebrando sus misterios.

La producción literaria que surgió de esta preocupación fue muy variada. Podemos hablar de tres tipos de obras: las que versan sobre la liturgia, las que constituyen los textos empleados en el culto mismo, y aquellas en que se expresan las características que la liturgia daba a la religión de los monjes.

1. E. Dekkers, *Les anciens moines cultivaient-ils la liturgie?*, en *Vom christlichen Mysterium. Gesammelte Arbeiten zum Gedächtnis von Odo Casel*, Düsseldorf 1951, 97-114.
2. J. Winandy, *Les moines et le sacerdoce*: VS 80 (1949) 23-32.

Escritos monásticos sobre la liturgia

Los monjes han escrito poco sobre liturgia. Era natural que, aun siendo tan importante, apenas exigiera comentario para unos hombres que vivían constantemente en su irradiación; más bien era ella la que constituía el comentario normal y ordinario de la sagrada Escritura y de los Padres. Esto se verifica especialmente en Cluny, donde la liturgia ocupaba un lugar preeminente. San Odón, en sus *Conferencias* y en su poema sobre la *Ocupación*, san Odilón en sus sermones y Pedro el Venerable en sus diversos escritos, no explican la liturgia y rara vez hablan de ella. No hay duda de que se escribían textos para ser leídos en ella: leyendas hagiográficas, sermones solemnes, como los de Pedro el Venerable sobre san Marcelo o sobre las reliquias de un santo[3], o los de san Bernardo sobre san Víctor; asimismo, se componían tratados de cómputo en los que todos los recursos de la aritmética y de la astronomía servían para calcular el movimiento de las fiestas[4]; se tomaban de la liturgia los temas de predicación, aun cuando ésta consistiera en interpretar la Escritura, como los sermones de san Bernardo sobre el salmo *Qui habitat*, en los cuales abundan las alusiones a la cuaresma, durante la cual se cantan a menudo versículos de ese salmo. Poseemos pocos escritos monásticos sobre liturgia, pero existen[5]. Los más sobresalientes ya han sido publicados, mientras otros permanecen inéditos[6]. Generalmente –y en este punto aparece una de las constantes de la cultura monástica–, en ellos se justifican los ritos por la historia, como en ese «ma-

3. Edición de G. Constable, *Petri Venerabilis sermones tres*: RevBén 66 (1954) 255-277.
4. Muchos son indicados por A. van de Vyver, *Les oeuvres inédites d'Abbon de Fleury*: RevBén 47 (1935) 139-150.
5. U. Berlière, *L'ascèse bénédictine des origines à la fin du XII siècle*, Maredsous 1927, IIè partie, c. III, *L'oeuvre de Dieu: Messe, office divin*, 150-168, no cita, por ser una obra que trata explícitamente de la liturgia, más que el *De divinis officiis* de Ruperto de Deutz, en PL 170, 11-532.
6. *Dévotion privée, piété populaire et liturgie au Moyen Âge*, en *Études de pastorale liturgique*, Paris 1944, 171: la lista de manuscritos dada allí podría alargarse, aunque muchos de esos fragmentos parecen más destinados a los clérigos seculares que a los monjes.

nual de liturgia» en el que Walafrido Estrabón estudió los orígenes y la evolución de ciertas observancias eclesiásticas[7].

Pero esos tratados, de carácter práctico o erudito, no son elogios del oficio divino, de su belleza o su valor pedagógico; no son exhortaciones a que se le reconozca un puesto escogido en la vida religiosa. Tales géneros literarios no se hacen necesarios más que en los periodos en los que hay que reanimar el sentido litúrgico y restaurar la liturgia. Todos los monjes están convencidos de la importancia primordial de la actividad en la que proclaman la gloria de Dios; el sentimiento de la majestad del Señor orienta y domina sus exposiciones, como ese tratado de Ruperto de Deutz, *Sobre los oficios divinos*, en cuyo prólogo afirma con energía:

> Los ritos que, siguiendo el ciclo del año, se realizan en el oficio divino, son signos de las más altas realidades; contienen los más grandes sacramentos y toda la majestad de los celestiales misterios. Han sido instituidos para gloria del jefe de la Iglesia, el Señor Jesucristo, por unos hombres que han comprendido toda la sublimidad de los misterios de su Encarnación, Nacimiento, Pasión, Resurrección y Ascensión, y que han sabido proclamarla con la palabra, las letras y los ritos... Pero celebrarlos y no comprenderlos es como hablar sin saber lo que se dice. Ahora bien, el apóstol san Pablo aconseja a quien tenga el don de hablar, que ore para que obtenga la interpretación de lo que dice (cf. 1 Cor 14, 5). Entre los carismas espirituales con que el Espíritu Santo enriquece a su Iglesia, debemos cultivar con amor el de comprender lo que decimos en la oración y en la salmodia; no es nada menos que una manera de profetizar[8].

(2)

Escritos monásticos para la liturgia

Toda la literatura litúrgica de los monjes ha consistido en comentar así, «de viva voz y por escrito», el contenido de los ritos. Más que por tratados en los que hablaran de los ritos, frecuentemente lo han hecho a través de textos que acompañaban su celebración y desplegaban sus riquezas.

7. *De exordiis et incrementis quorumdam in observantiis ecclesiasticis rerum*, ed. MGH, c. II, 471; este texto es calificado de «Lehrbuch der Liturgik» por K. Künstle, *Die Theologie der Reichenau*, en *Die Kultur der Abtei Reichenau*, München 1925, 709.

8. PL 170, 11-12.

Los textos litúrgicos están constituidos por las fórmulas escritas para ser empleadas en los diferentes actos del culto. Antes de caracterizarlos, importa constatar el hecho de que jamás se ha dejado de componerlos. Nunca se ha considerado la liturgia como un conjunto cerrado, acabado, al cual nada se pudiera añadir. San Benito había sido un iniciador, puesto que había introducido en la liturgia monástica los «himnos ambrosianos» y otros. Esta tendencia a adornar el servicio divino con nuevos textos, especialmente con textos poéticos, no dejó de abrirse paso en todas partes. Fue necesario, primero, componer nuevos oficios, a medida que se introducían nuevas fiestas en el calendario. Sobre todo, se hicieron muy pronto objeto de amplificaciones los mismos textos existentes. El origen de este hecho es bien conocido gracias al relato que nos ha dejado Notgero de Saint-Gall en el prefacio a su colección de secuencias[9]. Nos narra cuán difícil era retener, para cantarlas correctamente, «las larguísimas melodías» que prolongaban el final del *alleluia*. Pero un día, hacia fines del 860, un monje de Jumièges, huyendo de los normandos, se presentó en Saint-Gall con un antifonario en el que a cada nota correspondía una sílaba, y se quedaron maravillados de ese medio mnemotécnico de fijar las melodías. Encontraron a un verdadero poeta, Notgero y, después, toda una escuela de discípulos y profesores alrededor de él, para perfeccionar el procedimiento recibido de Jumièges. Este fue el principio de las «prosas».

(3)

Tropos y poemas diversos

En adelante, esas composiciones no dejaron de multiplicarse y de diversificarse: metros, *versus*, *versiculi*, tropos, secuencias,

9. PL 137, 1003. Texto crítico en L. Gautier, *Histoire de la poésie liturgique au Moyen Âge. Les tropes*, Paris 1886, 20-21. Según esta fuente, los hechos han sido contados muchas veces, por ejemplo por W. Meyer, *Gesammelte Abhandlungen zur mittelalterlichen Rhythmik* I, Berlin 1905, 37 y 304.

prosulae, motetes, *organa*[10]. Cada uno de esos géneros tuvo sus leyes y su historia. En el curso de los siglos, todos se transformaron y se influyeron mutuamente: de los tropos dialogados salieron los *ludi*, y éstos dieron origen, en gran parte, al drama litúrgico[11]. No es necesario caracterizar aquí esos diferentes géneros literarios, ni exponer la evolución de cada uno, pues la amplitud del tema requiere muchas páginas. Nos basta con constatar el hecho de que, durante toda la Edad Media y en todo el Occidente, no se dejó de componer textos literarios destinados a ser cantados en el servicio divino. Constituyen la mayor parte de esas 42.000 piezas poéticas que menciona el *Repertorium hymnologicum* de Ulises Chevalier y que han sido publicadas en los 55 volúmenes de *Analecta hymnica*[12]. Son textos que hoy apenas se tiene la ocasión de leer, aunque no han sido escritos para ser leídos, sino para ser cantados en el oficio divino. Pero no tendríamos una idea exacta de la vida que llevaban los monjes, como tampoco de su actividad literaria, si perdiéramos de vista el lugar que esas composiciones han tenido en su empleo del tiempo y en sus preocupaciones, pues los monjes amaron esos textos. A los que tuvieron ocasión y talento para ello, les ha gustado componerlos. Y a todos les ha gustado cantar

Los deliciosos kiriales,
Las secuencias bellas y suaves,
En alta voz y en agudo tono[13].

Algunas comunidades llegaron a instituir una fiesta, o a darle más solemnidad, para tener la alegría de cantar o de leer en ella algunos bellos textos. Como se ha hecho notar, «algunos cultos tienen un origen puramente literario. Puede suceder muy bien que

10. Sobre *metrum, tropus, sequentia*, cf. P. Lehmann, *Mittelalterliche Büchertitel*, en Sitzungsb. der Bayer. Akad. der Wiss.: Philo.-Hist. Kl. 4 (1948) 50-54.
11. *Dévotion privée, piété populaire*, 156-169; K. Young, *The drame of the mediaeval church* I, Oxford 1933, 576s. P. Alfonso, *Sulle origini del dramma sacro*, en *Annuario del Pontificio Istituto di Musica Sacra*, Roma 1942, 19-26, ha mostrado que aun los dramas que de origen no «litúrgico» son de origen monástico.
12. *Annalecta Hymnica Medii Aevi*, ed. de C. Blume y G. M. Dreves, Leipzig 1886-1922 (reimpresión: Frankfurt am Main 1961); índices 1978.
13. Gautier de Coincy (monje de Saint-Médard, † 1236), ed. de B. Guégan, *Le livre de la Vierge*, Paris 1943, 172.

tal santo haya empezado a ser festejado en un monasterio porque la biblioteca poseía una *Vida* maravillosa de él, lo cual le había asegurado una celebridad local»[14]. En el siglo XII, en Saint-Bertin, se celebraba a san Vicente con tres lecciones y tres responsorios solamente. Hasta que un buen día, unos hermanos venidos de otra parte trajeron consigo más responsorios. Los ejecutaron y los monjes, principalmente los jóvenes oblatos, quedaron encantados, decidiéndose entonces a adoptarlos, con lo que la fiesta de san Vicente pasó a ser de doce lecciones, «y la devoción de los hermanos a Dios y al santo mártir –añade el cronista– aumentó de día en día»[15].

Sin duda, muchas de esas composiciones literarias y musicales no serían ya de nuestro gusto. Su extensión nos parece fatigosa, pero no lo era para aquellos, tan numerosos, que las han cantado, escuchado y copiado. Han nacido de un gusto cuyos criterios no son los nuestros, y suponen otra noción del tiempo y un ritmo interior diferente. A la inspiración de espíritus primitivos, originales y espontáneos, se alía a menudo en esos autores una curiosa necesidad de artificios puramente convencionales. Gustosamente se hacen esclavos de las *clausulae*, abusan de los diminutivos y superlativos, de las palabras raras y de los términos griegos; las alusiones mitológicas revelan en algunos de ellos pedantería y preciosismo. Pero, al lado de estos defectos, hay unas cualidades reales, que hacen de esta literatura, como se ha dicho, «a menudo elevada y grande, con la majestad, a veces, de una catedral románica»[16]. Con más frecuencia de la que cabría esperar hay piezas de verdadera poesía, como afirman historiadores de la literatura como León Gautier, Remigio de Gourmont y W. von den Steinen. El *Alma Redemptoris Mater*, el *Veni Creator* y otras joyas de nuestra liturgia actual, han nacido de esa intensa necesidad que experimentaron los monjes de la Edad Media de rimar para Dios.

14. B. de Gaiffier, *L'hagiographe et son public au XI siècle*, en *Miscellanea L. van der Essen*, Bruxelles 1947, 139.
15. *Miracula saint Bertini*, en MGH, SS, XV, 517.
16. L. Gautier, *La poésie religieuse dans les cloîtres des IX-XI siècles*, Paris 1887, 45.

Casi todo en esa producción es de origen monástico, como reconocen los estudiosos[17]. Es verdad que una parte de los manuscritos en que se han conservado esos textos provienen de catedrales; sin embargo, la gran mayoría de los autores que se conocen eran monjes. Sus poemas se convirtieron en patrimonio común de la liturgia universal, pero habían salido de los medios monásticos y habían respondido a las aspiraciones de los monjes de todas partes. Saint-Gall, Fleury, Montecasino, Saint-Martial de Limoges no son sino las más ilustres abadías a las que se los debemos. Tendríamos que mencionar asimismo muchos otros monasterios, tanto en las tierras del Imperio como en Inglaterra[18], en Francia y en Italia.

Esta proliferación de textos que tenían por fin, como se ha dicho, «rellenar» otros textos, engendraba, ciertamente, peligros y cayó en excesos. De los cistercienses partió una reacción, casi una revolución, cuando volvieron a la liturgia pura y simple, en la que los textos bíblicos ocupaban el mayor lugar, aunque no faltaron entre ellos quienes preferían las misas solemnes a la austera salmodia[19]. Y la orden entera terminó por adoptar, como los otros, aunque tardíamente, el oficio votivo de la Virgen. San Bernardo compondrá un himno en honor de san Malaquías, y –para monjes negros, es verdad– un oficio en honor de san Víctor.

Es, por tanto, un hecho que, mientras que los elementos esenciales del misal, y hasta del oficio divino, quedaron fijados desde antes del renacimiento monástico de la época carolingia, fue durante los grandes siglos monásticos, del IX al XII, cuando se redactaron los textos menores, tales como las fórmulas de bendiciones para las lecturas, las absoluciones, y todos esos textos accesorios que adornaban los textos mayores.

17. L. Gautier, *Histoire de la poésie liturgique au Moyen Âge* I, 28; W. Meyer, *Gesammelte Abhandlungen zur mittelalterlichen Rhythmik* II, 307; V. Sesini, *Poesia e musica nella latinità cristiana dal III al X secolo*, Torino 1949, 200-242: «Monaci artisti».

18. J. Handshin, *The two Winchester Tropers*: The Journal of theological Studies (1936) 34-49, 156-172.

19. *Anciennes sentences monastiques*: ColOrdCistRef 14 (1952) 120, n. VIII.

Poesía bíblica

¿Cuáles fueron las características de esas producciones? Las mismas que hacía prever todo lo que sabemos sobre la cultura monástica; en ellas volvemos a encontrar todos los elementos de esa cultura. Los más importantes son eminentemente tradicionales; solo la métrica debió evolucionar y buscar caminos nuevos.

Los datos tradicionales fueron, en primer lugar, la Biblia y los Padres. Si todas esas composiciones revisten un carácter esencialmente poético, es porque se deben a espíritus modelados por la sagrada Escritura. Sus modos de expresión son concretos, figurados; sus palabras valen, no tanto por lo que dicen, como por lo que quieren decir; su poder de evocación supera su precisión; cada una de ellas es como una nota que suscita unos armónicos. Toda la delicadeza de la poesía litúrgica procede del uso libre y armonioso que hace de las palabras sagradas. Esa mezcla de versículos, cada uno de los cuales, por su origen y su sentido propio, tiene una significación precisa, y cuyo ensamblaje produce un todo más complejo y más nuevo; esa valentía en relacionar dos textos de los cuales uno esclarece al otro formando a veces con él, por ser muy diferente, un contraste que abrillanta la luz propia de cada uno; esa manera de dar a textos, siempre los mismos, coloridos variadísimos, encuadrando, por ejemplo, los salmos entre antífonas; ese paso continuo de un hecho a una alegoría, de un acontecimiento a una idea; esa alternancia de fórmulas, cada una de las cuales evoca una realidad diferente, y que se completan en un todo con una mayor riqueza, como las facetas de un diamante, que permiten admirar en él sus variados reflejos. Todo este arte –que nos recuerda al de Claudel o al de Péguy– es el de la gran liturgia tradicional. Los responsorios, en especial, están generalmente construidos en ese estilo; y los que se compusieron para los nuevos oficios, las antífonas, los *versiculi*, y las amplificaciones de todas clases que se añadieron a las fórmulas antiguas, nacen de la misma inspiración. Se supo hacer uso del Antiguo Testamento como lo había hecho la liturgia en su gran época creadora; se introdujo en el culto, con un gusto exquisito, toda la imaginería del

Casi todo en esa producción es de origen monástico, como reconocen los estudiosos[17]. Es verdad que una parte de los manuscritos en que se han conservado esos textos provienen de catedrales; sin embargo, la gran mayoría de los autores que se conocen eran monjes. Sus poemas se convirtieron en patrimonio común de la liturgia universal, pero habían salido de los medios monásticos y habían respondido a las aspiraciones de los monjes de todas partes. Saint-Gall, Fleury, Montecasino, Saint-Martial de Limoges no son sino las más ilustres abadías a las que se los debemos. Tendríamos que mencionar asimismo muchos otros monasterios, tanto en las tierras del Imperio como en Inglaterra[18], en Francia y en Italia.

Esta proliferación de textos que tenían por fin, como se ha dicho, «rellenar» otros textos, engendraba, ciertamente, peligros y cayó en excesos. De los cistercienses partió una reacción, casi una revolución, cuando volvieron a la liturgia pura y simple, en la que los textos bíblicos ocupaban el mayor lugar, aunque no faltaron entre ellos quienes preferían las misas solemnes a la austera salmodia[19]. Y la orden entera terminó por adoptar, como los otros, aunque tardíamente, el oficio votivo de la Virgen. San Bernardo compondrá un himno en honor de san Malaquías, y –para monjes negros, es verdad– un oficio en honor de san Víctor.

Es, por tanto, un hecho que, mientras que los elementos esenciales del misal, y hasta del oficio divino, quedaron fijados desde antes del renacimiento monástico de la época carolingia, fue durante los grandes siglos monásticos, del IX al XII, cuando se redactaron los textos menores, tales como las fórmulas de bendiciones para las lecturas, las absoluciones, y todos esos textos accesorios que adornaban los textos mayores.

17. L. Gautier, *Histoire de la poésie liturgique au Moyen Âge* I, 28; W. Meyer, *Gesammelte Abhandlungen zur mittelalterlichen Rhythmik* II, 307; V. Sesini, *Poesia e musica nella latinità cristiana dal III al X secolo*, Torino 1949, 200-242: «Monaci artisti».
18. J. Handshin, *The two Winchester Tropers*: The Journal of theological Studies (1936) 34-49, 156-172.
19. *Anciennes sentences monastiques*: ColOrdCistRef 14 (1952) 120, n. VIII.

Poesía bíblica

¿Cuáles fueron las características de esas producciones? Las mismas que hacía prever todo lo que sabemos sobre la cultura monástica; en ellas volvemos a encontrar todos los elementos de esa cultura. Los más importantes son eminentemente tradicionales; solo la métrica debió evolucionar y buscar caminos nuevos.

Los datos tradicionales fueron, en primer lugar, la Biblia y los Padres. Si todas esas composiciones revisten un carácter esencialmente poético, es porque se deben a espíritus modelados por la sagrada Escritura. Sus modos de expresión son concretos, figurados; sus palabras valen, no tanto por lo que dicen, como por lo que quieren decir; su poder de evocación supera su precisión; cada una de ellas es como una nota que suscita unos armónicos. Toda la delicadeza de la poesía litúrgica procede del uso libre y armonioso que hace de las palabras sagradas. Esa mezcla de versículos, cada uno de los cuales, por su origen y su sentido propio, tiene una significación precisa, y cuyo ensamblaje produce un todo más complejo y más nuevo; esa valentía en relacionar dos textos de los cuales uno esclarece al otro formando a veces con él, por ser muy diferente, un contraste que abrillanta la luz propia de cada uno; esa manera de dar a textos, siempre los mismos, coloridos variadísimos, encuadrando, por ejemplo, los salmos entre antífonas; ese paso continuo de un hecho a una alegoría, de un acontecimiento a una idea; esa alternancia de fórmulas, cada una de las cuales evoca una realidad diferente, y que se completan en un todo con una mayor riqueza, como las facetas de un diamante, que permiten admirar en él sus variados reflejos. Todo este arte –que nos recuerda al de Claudel o al de Péguy– es el de la gran liturgia tradicional. Los responsorios, en especial, están generalmente construidos en ese estilo; y los que se compusieron para los nuevos oficios, las antífonas, los *versiculi*, y las amplificaciones de todas clases que se añadieron a las fórmulas antiguas, nacen de la misma inspiración. Se supo hacer uso del Antiguo Testamento como lo había hecho la liturgia en su gran época creadora; se introdujo en el culto, con un gusto exquisito, toda la imaginería del

Cantar de los Cantares, tan a propósito para cantar las alegrías de la Iglesia, de María y de cada alma cristiana. En plena Edad Media de Occidente se supo mantener en el culto el espíritu bíblico, y toda la variedad de colores orientales.

Este sentido bíblico era auténtico; tenía como garantía la tradición de los Padres, que habían sabido hacer centellear las palabras sagradas, con la misma pureza y la misma libertad, al servicio de los grandes dogmas de la Iglesia. Todo el acervo doctrinal de los siglos en los que insignes doctores habían tratado de expresar la fe, y habían luchado por su verdad, se reflejaba en la antigua liturgia, pero también en los escritos de los Padres latinos y griegos. El contacto asiduo con tales maestros permitió a los monjes poner a salvo la jerarquía de los valores religiosos, no dejando que las devociones pasaran por encima de la *devotio*[20]. Las grandes realidades de la salvación quedaron en el centro de su piedad, de su pensamiento y de la mayor parte de sus textos. Su culto celebraba los misterios redentores, a los santos que habían vivido de ellos, y a la Virgen María, en la que esos misterios hallaban perfecto cumplimiento. Religión triunfal, resplandeciente de entusiasmo, animada de una alegría intensa, y de una confianza de hijos de Dios. Ese ardor, esa alegría, ese gusto por la vida en Dios explican, y excusan en parte, los epítetos a veces rebuscados y el preciosismo de ciertas imágenes. Era necesario cantar, insistir, gritar y repetir que se era feliz por lo que Dios hacía en beneficio de los hombres. «La alegría –ha dicho León Gautier– es la 'dominante' de toda esa poesía: 'Dominum veneremur, eia et eia, laudes persolvemus, canentes, eia'. Ese grito, 'eia', resuena mil veces en cada uno de nuestros troparios; es, en cierta manera, su resumen y esencia»[21]. Ahora bien, esta fe en la Redención, esta confianza en la victoria de Cristo, son las actitudes propias de la religión de los siglos patrísticos, y de los escritos en

20. La tradición monástica ha conservado el significado antiguo de esa palabra, esto es, de «servicio de Dios», enriqueciéndola con un matiz psicológico nuevo: *Pierre le Vénérable*, 331-332; *Saint Bernard mystique*, 113; J. Chatillon, *Devotio*, en DS III, 710-712.

21. L. Gautier, *Histoire de la poésie liturgique au Moyen Âge* I, 124-127.

los que se expresó esa religión. Mientras se mantuvo el contacto con tales fuentes, se evitó el que imaginaciones tan vivas se extraviaran en piadosas fantasías. La piedad que se expresa en esas poesías está llena de doctrina. «Nuestros monjes –escribe también León Gautier– son teólogos y su entusiasmo, cosa rara, no carece de exactitud»[22]. Por eso, el mismo historiador ha podido extraer de sus poemas lo que ha llamado «una exposición de la doctrina católica»[23]. Pero no ha propuesto más que un esbozo, pues en muchos puntos, los tropos y las secuencias de los siglos IX al XII ofrecen un reflejo de los progresos doctrinales y su testimonio merecería ser recogido.

Es verdad que no se evitaron todos los excesos, que podrían encontrarse en esa inmensa producción ingenuidades, faltas de gusto y exageraciones; pero radican casi siempre en los detalles de la expresión. Se puede decir que el sentido religioso, en su conjunto, sigue siendo cabal. Da, por lo demás, una parte menor a los sentimientos intensos que a las ideas exactas. Los sentimientos no intervenían más que para orquestar las ideas; no eran la fuente de donde brotaba la poesía. Esa religión no pretendía quedar en una «religión interior», sino que engendraba una necesidad incoercible de hablar de Dios, y a Dios; porque era Él, su grandeza, sus misterios, lo que se cantaba, con más frecuencia que el hombre y sus miserias. Por encima de todo, se gustaba de exaltar la realeza de Cristo. Un género especial de tropo, llamado el *Regnum*, comentaba, mediante una especie de letanía regia del Verbo encarnado, las palabras del *Gloria*: «Quoniam tu solus Sanctus, tu solus Dominus, tu solus Altissimus, Iesu-Christe»[24]. Primero, se hizo brevemente en forma de una decena de aclamaciones densas y sonoras; después, y sobre este tema, que era inagotable, se cedió a la tendencia universal al alargamiento, a costa, a veces, de un verdadero «desenfreno de vocalizaciones interiores». Este tropo comenzaba casi siempre por estas palabras, que le dieron el nombre: «Regnum tuum solidum...», y, a partir siempre del mismo comienzo, se va-

22. L. Gautier, *La poésie religieuse dans les cloîtres des IX-XI siècles*, 11.
23. *Ibid.*, 32.
24. L. Gautier, *Histoire de la poésie liturgique au Moyen Âge* I, 270-278.

riaba el tema hasta el infinito. Este tropo, comprueba León Gautier, «llenó nuestros troparios... Hay hasta 17 de ellos en un solo tropario»[25]. Se puede decir que él da el tono de la religión monástica, toda ella alimentada de la de los Apóstoles y los Padres.

La gramática, la métrica, el canto y la música especulativa, al servicio de la devoción

Al servicio de esta inspiración bíblica y patrística se desplegaban todos los recursos de la cultura literaria. Esta había formado y preparado unos talentos, que podían en adelante dar toda su talla y alcanzar su fin más alto. El culto, desde la época de san Benito, había sido el fin de la cultura; se necesitaban letrados para comprender y cantar los salmos, y para tomar parte en las lecturas del oficio. En la época carolingia, la cultura había estado orientada, más explícitamente aún, hacia el culto divino; la renovación de los estudios estaba destinada a enseñar a los monjes y a los clérigos a vivir bien y, al mismo tiempo, a hablar bien y a escribir bien, para orar bien: «Porque muchos anhelaban orar a Dios, pero lo hacían mal, a causa de los libros llenos de faltas»[26]. Por eso, cuando se enseñaba la gramática, se procuraba no olvidar los textos litúrgicos: Abbón de Fleury, en sus *Cuestiones gramaticales*[27], toma los ejemplos del *Te Deum* y de los «Ambrosianos»[28]; explica extensamente un artículo del Símbolo de san Atanasio, la expresión exacta que se requiere para la precisión doctrinal[29]. Y Conrado de Hirsau ha elogiado la literatura secular que, por la belleza de las palabras y de las frases, puede convertirse en ornato del culto divino: «Cuando ofreces a Dios tu persona y tus bienes, todo lo que en ti hay de formación es legítimo, si lo ordenas, como conviene, al servicio divino»[30]. Componer un nuevo oficio –como los de san Filiberto y de san Aicardo en Jumièges– era una obra de arte, que se trabajaba con esmero: se trataba de escribir una especie de largo poema, cada una de cuyas piezas se sometía a las leyes de la métrica[31]. Se quería que la expresión no fuera inferior a la belleza y a la verdad del misterio que se cantaba o de los ejemplos que se elogiaban. Así, Pedro el Venerable rehízo enteramente un himno a san Benito, porque el que se cantaba en Cluny le parecía contrario a las leyes de la métrica y, además, lleno de frases vacías: «Sabéis cómo me repugna cantar en la iglesia cosas que suenan a falso, y cuán antipáticas me resultan las bagatelas armoniosas», esas *canorae nugae* de las que habló Horacio[32]. El talento no estuvo siempre a la altura de tales intenciones pero, al menos, se esforzaron siempre por utilizar para el culto divino cuanto se sabía de literatura.

En cualquier otro género de producción literaria bastaba con tener estilo. Pero cuando se componía para la liturgia, intervenía casi siempre un elemento nuevo, la música. En el oficio divino casi todo era cantado; el texto debía plegarse a las leyes de un determinado ritmo, que no es el de la prosa ordinaria, aun artística, o el de la poesía recitada. No es que el oficio divino fuera un concierto, ni una actividad estética, y más de un monje hubiera suscrito este juicio del anónimo autor del *Speculum virginum*: vale más cantar con voz bronca que aburrirse en el coro[33]. Pero el compositor, si preveía que su texto sería cantado, de tal manera y en tal momento de la liturgia, debía darle una forma literaria que

25. *Ibid.*, 271.
26. Cf. *supra*, capítulo 3. El fin religioso que había tenido el impulso dado a los estudios carolingios ha sido recordado con insistencia por P. Lehmann, *Das Problem der Karolingischen Renaissance*, en *I problemi sulla civiltà carolingica*, Spoleto 1954, 330-333.
27. PL 139, 532, n. 18.
28. *Ibid.*, 526, n. 6.
29. *Ibid.*, 532-533, n. 21.
30. «Litteratura secularis in pulchris verbis et sententiis metallum de Egyptiacis non ignotum, immo acceptissimum incolis, cum igitur te tuaque Deo obtuleris, quicquid in te manet discipline vel assumpte vel naturalis, divinis convenit donariis, si hoc iuste, sancte, discrete, loco suo vel tempore, ad divinum cultum ordinaveris», *Dialogus super auctores*, ed. de R. B. C. Huygens, Bruxelles 1955, 65.
31. R. Derivière, *La composition littéraire à Jumièges: Les offices de saint Philibert et de saint Aycarde*, en *Jumièges*, Rouen 1955, 969-976.
32. *Pierre le Vénérable*, 272.
33. «Collateralem tuam in servitio divino ex cantu assiduo tibi gratiorem crediderim, quam eam quae in laudibus divinis nec tacet, nec cantat, quasi quae nec currit, nec vacat», ed. de M. Bernards, *Speculum virginum*, 1955, 201, n. 366.

lo hiciera posible. Así, Beda el Venerable, en su tratado de métrica, enuncia una regla especial para los himnos que son ejecutados por dos coros alternados[34]. Los teóricos de la música debían, pues, completar la obra de los teóricos de la métrica. San Odón de Cluny no es más que uno de esos monjes que debieron estudiar, a la vez, la literatura y el canto[35].

Lo hicieron como monjes, es decir, no estudiaron la aritmética o la astronomía por sí misma, sino que, por medio del cómputo, esas disciplinas, que servían para determinar la sucesión de las fiestas, se convertían en ciencias auxiliares de la liturgia. Lo mismo han hecho los monjes con la «música especulativa», en la medida en que era necesaria para servir a los fines propios de la vida monástica. Guido de Arezzo, el más célebre de ellos, ha dicho claramente que, al proponer su nueva notación, quería obrar «como monje para monjes, *me monachum monachis praestare*»[36]. Y para calificarlo, la Edad Media reúne sus dos títulos como inseparables en uno de esos juegos de palabras a los que era aficionada: «musicus et monachus»[37]. Muchos otros, como él, fueron monjes-músicos, fueron músicos por ser monjes. En sus escritos sobre la música habría lugar para estudiar lo que se encuentra en ellos, no sólo de teorías sobre los tonos y los modos, sino de ideas sobre la liturgia y sobre la vida monástica[38]. Se vería en ellos –y a veces hasta en el prólogo de sus tratados– el sentimiento que poseían de la majestad de Dios[39]. Su fin era ayudar a sus hermanos a asociarse, por medio de un canto ordenado y unánime, a la alabanza que el universo y los ángeles rinden a Dios, y a anticipar

34. *De arte metrica*, citado por W. Meyer, *Gesammelte Abhandlungen zur mittelalterlichen Rhythmik* II, 120.
35. P. Thomas, *Saint Odon de Cluny et son oeuvre musicale*, en *A Cluny. Congrès scientifique*, Dijon 1950, 171-180.
36. Carta a Miguel de Pomposa, encabezando el *De ignoto cantu*, ed. de M. Gerbert, *Scriptores ecclesiastici de musica* II, Saint-Blaise 1784, 44.
37. Donizon de Canossa, *Vita Mathildis*, citado por Mabillon, *Ann. O.S.B.* IV, ed de Lucques, 1739, 301.
38. E. de Bruyne, *Études d'esthétique médiévale* I, Bruges 1946, 306-338: *L'esthétique musicale*, ha sabido ya mostrar que, en esos tratados, las consideraciones relativas a la vida moral se mezclan con las exposiciones técnicas.
39. Por ejemplo, Ps-Hucbald, *Commemoratio de tonis et psalmis modulandis*, ed. de M. Gerbert, *Scriptores ecclesiastici de musica* I, 213.

en la tierra el canto que proseguirán en el cielo[40]. Los medios empleados para alcanzar este fin escatológico parten de la gramática cristiana; se trata de ilustrar con melodías las palabras de Dios, tal como las han transmitido la liturgia y la Biblia tradicionales, aun cuando su lengua no sea la de los autores profanos[41]. Hay que hallar acentos que traduzcan el consentimiento del hombre redimido a los misterios que celebra, y cuyo beneficio recibe. Algunos de capiteles conservados de Cluny no muestran esas quimeras que san Bernardo desautorizó, sino los símbolos cristológicos de los diversos tonos del canto. Por ejemplo, el tercer tono, como la compunción, emociona al alma profundamente, haciéndola como experimentar la resurrección de Cristo[42]. ¿Podía hacerse más eficazmente de la oración vocal una oración mental, según el deseo de san Benito?[43]

Los cistercienses tuvieron presente la misma finalidad que la tradición anterior y por medios parecidos, cuando pusieron un largo prefacio explicativo a su antifonario reformado; las nociones de técnica musical les ofrecían la oportunidad de hacer consideraciones espirituales, una de las cuales se expresaba por medio de ese tema de la «región de desemejanza», tan del gusto de san Bernardo. En este contexto, la *regio dissimilitudinis* es la confusión de un canto mal ordenado[44]. El remedio está en la sagrada Escritura: la autoridad del Salterio restituye a cada nota su dignidad proponiendo el decacordo como escala de los sonidos[45]. Jun-

40. Por ejemplo, Bernón de Reichenau, *Prologus in tonarium*, ed. de M. Gerbert, *Scriptores ecclesiastici de musica* II, 62-63; Guido de Arezzo, *De ignoto cantu*, en *ibid.*, II, 35; Reginón de Prüm, *De harmonica institutione*, en *ibid.*, I, 234s.
41. Por ejemplo, Bernón de Reichenau, *De varia psalmorum atque cantuum modulatione*, ed. de M. Gerbert, *Scriptores ecclesiastici de musica* II, 105: «Sic enim Terentius, Virgilius, Tullius, ceterique liberalium litterarum sequaces in suis scripturis hoc meruerunt, ut eorum dicta permanerent inconvulsa..., quanto magis caelestium verborum oracula in sua perseverare deberet regula?». Igualmente en la p. 106 y *passim*.
42. «Tertius impingit Christumque resurgere fingit», texto e ilustración en *Pierre le Vénérable*, 275. Cf. J. Evans, *Monastic life at Cluny (910-1157)*, Oxford 1931, 122-125.
43. «Mens nostra concordet voci nostrae», *Regula*, c. 19.
44. PL 182, 1128 A.
45. *Ibid.*, 1128 C.

to a las leyes establecidas por Guido de Arezzo[46], esta norma bíblica, extraña a la pura ciencia musical, permitirá alcanzar el fin que los cistercienses han perseguido, como todos los monjes músicos: añadir a la letra evangélica y santa, el esplendor, el colorido y la belleza del canto[47].

El canto tuvo, en el campo de la versificación, consecuencias extraordinariamente complejas, que han sido analizadas con gran detalle por los filólogos. Bastará aquí constatar que hubo composiciones poéticas compuestas con dos técnicas diversas. La una estaba en la tradición de la poesía clásica, basada en la cantidad de las sílabas, largas o breves. Así, en el siglo XII, en la abadía de Tegernsee, Metelo hace, en metros horacianos, poemas en honor de san Quirino; se conoce también el ejemplar de Horacio en el que se inspiró para escribir las *Odae Quirinales*[48]. Pero la mayor parte de las composiciones litúrgicas eran de un estilo diferente, esto es, el de la poesía silábica, cuyo ritmo está determinado por la intensidad de los acentos. Cada una de esas dos técnicas evolucionó, según la pronunciación propia de cada región. Ninguna de ellas se convirtió en un conjunto de leyes fijas, que no permitieran la variación. Los autores no estaban condenados al plagio, a la imitación artificial de versos ya escritos, según las exigencias de una fonética desaparecida. Cada uno, con tal de que fuera poeta, tenía una cierta libertad para la disposición de las palabras; la métrica medieval era un arte vivo, y un arte de seres vivos.

De ahí, sin duda alguna, proceden la abundancia y la variedad de los poemas litúrgicos. Nada más revelador, a este respecto, que un ejemplo como el de «la escuela poética» de Nonantola en los siglos XI y XII[49]. A mediados del siglo XI, podemos observar cómo se va imponiendo la preferencia por el hexámetro leonino; esa técnica es ampliamente utilizada, pero, al mismo tiempo, se componen piezas rítmicas de diversas estructuras. Ninguno de estos géneros se limita a un pequeño número de fórmulas sino que, al contrario, se las multiplica: hay 23 bendiciones *De sancta Maria*, y hasta 55 para Pentecostés[50]. Esta misma profusión se ve en otros muchos casos, ya se trate de bendiciones o de otras partes del oficio. La liturgia romana no ha conservado más que unas 15 de esas bendiciones, y cada una de ellas es una pequeña obra maestra. Para que fueran posibles ha sido necesario que existiera una inspiración desbordante, y que se expresara en textos innumerables. Los hay más modestos, pero todos revelan que los medios de donde salieron estaban animados de una intensa vitalidad.

46. *Ibid.*, 1128 C-D.
47. «Litteram ut sanctam et evangelicam retinentes, honestate et pulchritudine cantus supercoloravimus», *ibid.*, 1123 B.
48. L. Sorrento, *Medievalia*, Brescia 1944, 148.
49. G. Vecchi, *Metri, ritmi nonantolani. Una scuola poetica monastica medievale (secolo XI-XII)*, en *Deputazione di storia patria per le antiche provincie Modenesi, Atti e memoire* VIII/VI, Modena 1954, 220-257.

A esos textos, que eran utilizados en la celebración conventual de la liturgia, pueden añadirse todos los que alimentaban la devoción privada. No es siempre fácil distinguir unos de otros, porque a menudo tienen la forma de oficios o de oraciones litúrgicas[51], y muchos de ellos han terminado por quedar incorporados al culto público, como ese *Rythmus de nomine Iesu*, que bien lo merecía. Gilson ha dicho que hay que tener «un manuscrito en lugar de corazón» para no reconocer en ese admirable poema una obra maestra inspirada en los sermones de san Bernardo[52]. Su gran difusión prueba que se armonizaba con las aspiraciones de las almas fervorosas, que no cesaron de copiarlo, de cantarlo y de transformarlo[53]. Porque tales textos, en la Edad Media, tienen vida; no están cerrados en la perfección de una edición crítica establecida *ne varietur*. Wilmart ha mostrado cómo el *Adoro te* pasó por vicisitudes semejantes[54]. La prosa ardiente de un san Bernardo inspiró

50. *Bénédictions pour les lectures de l'office de Noël*, en *Miscellanea G. Mercati* II, Città del Vaticano 1946, 477-483.
51. F. X. Haimerl, *Mittelalterliche Frömmigkeit im Spiegel der Gebetbuchliteratur Süddeutschlands*, München 1952, esp. «Benediktinisches Monchtum als Haupttrager der Gebetsfrommigkeit im Frühmittelalter», 5-19; aún debe ser completada la lista que da en ella; cf. *Dévotion privée, piété populaire*, 151-156; *Un maître de la vie spirituelle au XI siècle, Jean de Fécamp*, Paris 1946, 37-44, 60-62; *Écrits spirituels de l'école de Jean de Fécamp*: AnalMon 1 (1948) 91-114.
52. *Les idées et les lettres*, Paris 1932, 47.
53. A. Wilmart, *Le «Jubilus» sur le nom de Jésus dit de saint Bernard*, Città del Vaticano 1943.
54. A. Wilmart, *Auteurs spirituels et textes dévots du Moyen Âge latin*, Paris 1932, 361-414.

a algún talento olvidado unos versos que, a su vez, pertenecen a todos, porque son el bien de todos. Muchos otros pseudo-bernardos han probado que el gran movimiento de piedad alimentado por el abad de Clairvaux, tendía a expresarse en versos como para completar y envolver el gran poema de la liturgia.

La vida de los textos

Los textos no litúrgicos de los monjes no han sido escritos para el culto. Sin embargo, no habrían llegado a ser lo que son si sus autores no hubieran vivido entre los esplendores del culto. Por eso, hay que señalar ahora lo que el conjunto de la literatura monástica debe a la liturgia.

Es, en primer lugar, la atmósfera general que respira esa literatura, una atmósfera de optimismo cristiano, de fe en la Redención, que hace de la victoria de Cristo un motivo constante y personal de esperanza. Si cada autor, cada lector, cada monje, en una palabra, cree que puede llegar a una cierta experiencia de Dios, es porque sabe que esa unión entre él y el Señor se realiza primero en el misterio del culto. No se trata sino de procurar a esa parte efectiva, que recibe de la salvación, unas prolongaciones psicológicas en el campo de la reflexión y de la adhesión a Dios por el corazón, el *affectus*. Por eso, una de las realidades cristianas de la que hablan con gusto los monjes, aun fuera de las obras que la consagran, es del mundo de los sacramentos: en ellos se realiza el más seguro contacto con Dios, primicia de todos los demás encuentros. Se ha prestado mucha atención al gran interés mostrado por los autores carolingios hacia el bautismo; también se ocuparon mucho de la Eucaristía[55], que continuó siendo el punto focal en los círculos monásticos. Sabido es el puesto que ocupan en la obra de Juan de Fécamp[56]. En el siglo XII, Pedro de Celle[57], Pedro el Venerable[58], san Bernardo[59], Senato de Worcester[60] y muchos otros[61], hacen frecuentes alusiones a ella. Arnaldo de Bonneval[62], Guillermo de Saint-Thierry y Balduino de Ford, escriben tratados sobre el sacramento del altar, pero jamás pretendieron debatir problemas abstractos. Hablan de la eucaristía como de una realidad viva que la Iglesia, en su liturgia, propone todos los días para que los monjes puedan adorar, con palabras bíblicas.

Igualmente, la insistencia de los autores monásticos sobre la confesión frecuente, seguida de absolución, procede de una fe absoluta en el poder del sacramento en el que se anticipa el juicio de Dios[63]. En los numerosos textos en los que los autores cistercienses y otros recomiendan la confesión y determinan las condiciones requeridas para que vaya seguida del perdón, no suelen hablar de la simple apertura de conciencia, que los religiosos hacen a su padre espiritual, según una tradición que remonta al monaquismo antiguo. Se trata de ese medio seguro que tiene el hombre en la tierra de hacer penitencia, en el sentido más riguroso del término, reconociéndose pecador, confesando su fe en el poder dado por Cristo a su Iglesia para perdonar, purificar la conciencia y prepararla para presentarse sin mancha en el último juicio. Sólo se comprenden estas actitudes dentro de una concepción viva de la Iglesia. Algunos autores, como Ruperto de Deutz, han esparcido en sus escritos los elementos de una riquísima eclesiología. Pero todos viven y escriben con la misma convicción: el encuentro entre el monje y Dios, la unión íntima que toda la literatura tiene la misión de preparar, se realiza en el seno de la Iglesia, la Esposa que se revelará en toda su

55. K. Künstle, *Die Theologie der Reichenau*, 707-709; L. Gautier, *La poésie religieuse dans les cloîtres des IX-XI siècles*, 20.
56. *Un maître de la vie spirituelle au XI siècle*, 33-34, 44.
57. *La spiritualité de Pierre de Celle*, c. VI: *La confession fréquente et la communion quotidienne*, 124-126.

58. *Pierre le Vénérable*, 310-311, 360-364.
59. R. J. Hesbert, *Saint Bernard et l'eucharistie*, en *Mélanges saint Bernard*, Dijon 1954, 156-176; C. Hontoir, *La dévotion au Saint-Sacrement chez les premiers cisterciens (XII-XIII siècles)*, en *Studia eucharistica*, Anvers 1946, 132-156.
60. P. Delhaye, *Deux textes de Senatus de Worcester sur la pénitence*: RechThAncMéd 24 (1925) 205, cartas 4 y 5.
61. M. Bernards, *Speculum virginum*, 117-118.
62. *Les méditations eucharistiques d'Arnauld de Bonneval*: RechThAncMéd 18 (1946) 40-56.
63. *La spiritualité de Pierre de Celle*, 121-124; *Pierre le Vénérable*, 134, 311-317; M. Bernards, *Speculum virginum*, 133-137. «Sic confitere ut absolvi merearis», *ibid.*, 113, n. 266.

gloria, esa Jerusalén que es el fin de todo el esfuerzo monástico y que es dada ya en la fe, a los hombres aquí en la tierra; sólo uniéndose a ella cada uno de nosotros va recibiendo el beso del Esposo. Devoción a la Iglesia, que no es más que otro aspecto de la devoción al cielo, una forma del deseo de Dios, y una adhesión al misterio de Dios que celebra la liturgia y comunican los sacramentos. Eclesiología y escatología se unen así como los dos temas dominantes de una literatura nacida en la atmósfera del culto.

Radiación de la liturgia

La liturgia ha marcado con su impronta la cultura monástica en su conjunto. En primer lugar, la lengua de los escritores, que abunda en reminiscencias de fórmulas litúrgicas. Algo comprobado para un Juan de Fécamp, pero que no sería menos impresionante en un san Bernardo[64]. El ritmo de la vida de los monjes está también marcado por la liturgia y sus fiestas, y algunos de sus escritos han contribuido a introducir fiestas nuevas o a dar popularidad a las recientemente establecidas, como por ejemplo, el oficio de la Transfiguración, y el tratado sobre este misterio compuesto por Pedro el Venerable cuando adoptó en Cluny esa luminosa solemnidad[65]. O también el tratado que Guillermo de Saint-Jacques redactó sobre la Trinidad para hacer frente a las tendencias racionalistas de algunos teólogos de su tiempo, en el que pedía, como reacción, que se instituyera una fiesta en la que se proclamara la fe trinitaria de la Iglesia[66]. Toda la economía monástica estaba organizada en función de una vida, en la que el reposo para la alabanza divina absorbía un gran parte del tiempo[67]. El arte, en fin, era el reflejo de toda la existencia monacal y de los pensamientos habituales de los monjes; lo mismo que han podido compararse las catedrales del siglo XII a

64. *Aux sources des Sermons sur les Cantiques»*: RevBén 69 (1959) 237-257.
65. *Pierre le Vénérable*, 326-390.
66. *Le traité de Guillaume de Saint-Jacques sur la Trinité*: ArchhistdoctMoyA (1950-1951) 89-102.
67. *La vie économique des monastères au Moyen Âge*, en *Inspiration religieuse et structures doctrinales*, Paris 1948, 211-259.

las sumas teológicas, así se pueden también relacionar con los escritos monásticos de la edad románica las iglesias abaciales de entonces: la misma simplicidad, la misma solidez, la misma vivacidad de imaginación bíblica. Es cosa sabida que los tratados de Ruperto de Deutz han influido en el arte renano del esmalte y, por mediación de Saint-Denis, en el arte de otras muchas regiones; hasta la catedral de Colonia ha sido concebida, al parecer, según un diseño hallado entre los escritos de Ruperto.

Nadie mejor que Suger ha expuesto el vínculo que une al arte monástico con la liturgia y la espiritualidad. Lo ha hecho en su tratado *Sobre la consagración de la iglesia de Saint-Denis*, en el que se inserta, en medio de una larga exhortación a la paz, el relato de una construcción y de una dedicación, que acaba con una alusión a la Eucaristía: en este misterio, Cristo reconcilia aquí abajo a los hombres entre sí, con los ángeles y con Dios, y reúne en un solo reino ese mundo redimido que él presentará a su Padre cuando vuelva[68]. Y en la relación que ha escrito *Sobre su administración abacial*, Suger se ha justificado de haber hecho tanto por embellecer su basílica. El testimonio que nos ha dejado puede aplicarse a todos los representantes de la cultura monástica. Lo que Suger ha hecho en el campo de la arquitectura y las artes decorativas, otros lo han hecho en el campo de la literatura; todos han empleado para la oración y la alabanza divina los recursos de la cultura.

> En cuanto a mí –concluye Suger–, confieso que me ha sido muy grato emplear para la administración de la sacrosanta Eucaristía todo lo que he podido hallar de más valioso y precioso. Si, según una orden de Dios manifestada por boca de los Profetas, se servían de cálices, de vasos y de copas de oro para recoger la sangre de los machos cabríos, de los becerros, y de la vaca roja de la expiación (cf. Nm 19, 2), cuánto más, para recibir la sangre de Jesucristo, debemos utilizar, en un servicio continuo y con plena devoción, vasos de oro, gemas, y cuanto hay de más precioso entre todas las criaturas. Ciertamente, ni nosotros ni nuestros bienes pueden bastar para servir a tan grandes misterios. Aun cuando, por una nueva creación, nuestra sustancia se cambiara en la de los querubines y

68. Suger, abad de Saint-Denis, *Comment fut construit Saint-Denis*, Paris 1945: «Suger, grand batisseur», 5-26.

serafines, sería todavía indigna de servir a la Hostia inefable. Tenemos, sin embargo, una propiciación por nuestros pecados. Algunos, sin duda, nos opondrán que basta llevar a ese culto un espíritu puro, un alma santa, una intención recta, y nosotros pensamos también que esas condiciones son necesarias en primer lugar y que tienen una importancia muy especial, pero afirmamos igualmente que en la ornamentación de los vasos sagrados empleados en el santo Sacrificio, la nobleza exterior debe, en lo posible, igualar a la pureza interior. Es necesario que sirvamos en todo con la mayor conveniencia que podamos a nuestro Redentor, de quien lo recibimos todo sin excepción; quien ha unido su naturaleza a la nuestra en una persona admirable; quien, colocándonos a su derecha, nos ha prometido que poseeríamos verdaderamente su reino. Nuestro Señor, que vive y reina por todos los siglos de los siglos[69].

La liturgia es, a la vez, el reflejo de una cultura y su coronamiento. Como el oficio del santísimo Sacramento –en cuya composición tuvo parte, ciertamente, santo Tomás– corona su obra doctrinal, así los himnos, las secuencias, los poemas innumerables que han escrito los monjes, coronan su teología. La liturgia había sido el fin al que tendía la renovación de la cultura monástica en la época carolingia, y fue también su resultado. En el curso de los siglos siguientes fue en la atmósfera del culto y en medio de los poemas compuestos para él, «in hymnis et canticis», como se realizó la síntesis de todas las *artes*, de la técnica literaria y de la reflexión religiosa, de todas las fuentes de información, bíblicas, patrísticas y clásicas. En el culto, todos esos recursos alcanzaban plenamente su fin, eran restituidos a Dios en un homenaje en el que se reconocía que venían de él. Acción de gracias, eucaristía, teología, *confessio fidei*, todos esos términos expresaban, en la tradición monástica, aspectos apenas diferentes de una misma realidad. En la liturgia, la gramática se elevaba al nivel de una realidad de orden escatológico, al tener parte en la alabanza eterna, que los monjes, asociados a los ángeles, comenzaban a dar a Dios en el coro de su abadía, y continuarían en el cielo. En la liturgia se concilian perfectamente el gusto por las letras y el deseo de Dios.

69. PL 186, 1234. Surger, abad de Saint-Denis, «Suger, grand bâtisseur», en *Comment fut construit Saint-Denis*, 25-26.

EPÍLOGO

LITERATURA Y VIDA MÍSTICA

Hacer profesión de modestia al comienzo de una obra, y excusar su imperfección al final, eran antaño temas literarios. Hoy, sin hacer literatura, es evidente que una exposición que verse sobre un largo periodo cultural debe necesariamente presentarse como provisional e imperfecta; sus lagunas son evidentes. Contribuirá a mantener su carácter de «ensayo», el formular, para concluir, los dos grandes problemas que plantean los hechos recogidos en las páginas precedentes. Uno se refiere a la historia, el otro a la espiritualidad. El primero se relaciona, por decirlo así, con el aspecto objetivo de la tradición monástica; el otro, con el elemento subjetivo, con el misterio personal que los textos dejan entrever. Por una parte, ¿cuáles son los rasgos dominantes de la cultura monástica de la Edad Media?; por otra, ¿cómo se ha conciliado en ella la mística con las formas literarias?

Resultados individuales o cultura colectiva

La cultura monástica es la de un ámbiente, no es sólo privilegio de grandes inteligencias. Un colectivo vive de sus grupos selectos, pero éstos no son posibles sin aquél. Es él también quien permite a una tradición mantenerse en medio de las variadas circunstancias que determina el curso de los acontecimientos políticos. La vida económica de los monasterios de la Edad Media tiene alternativas de penuria y de prosperidad, en el curso de las cuales la institución ha continuado siendo la misma. En el campo

del estudio y de la observancia aparecen también lo que los historiadores acostumbran a llamar momentos de apogeo, después de declive, e incluso de decadencia y, en fin, de renovación; se refieren a ellos aludiendo a grandes nombres, y emiten sus juicios sobre ellos a la luz de algunos documentos excepcionales. En la realidad, hay una virtud media del común de los monjes, que es la que ha permitido a la generalidad de las abadías seguir siendo focos de vida y de irradiación religiosa en medio de tantas vicisitudes. A veces, el historiador logra entrever, a través de algunos textos anónimos, la existencia de religiosos oscuros, pero celosos, de los cuales la crónica no dice nada, pero que, semejantes a columnas invisibles, han sostenido el edificio.

Durante la Edad Media se da en el monaquismo una cultura común y homogénea, en la medida en que han subsistido unas formas de vida y unas estructuras que no se realizaban en los otros medios. No hay duda de que los monasterios han ejercido, en ocasiones, una influencia tal, que toda la sociedad cristiana ha vivido más o menos bajo su irradiación. De la Edad Media, como del periodo patrístico, vale este juicio de Curtius: «Mucho de lo que llamamos cristiano es simplemente monástico»[1]. Sin embargo, allí donde la vida monástica estuvo realizada más íntegramente, las obras que produjo estuvieron más claramente marcadas con su carácter propio. Como se ha visto, toda la diferencia entre la teología escolástica y la de los monasterios procede de que una misma reflexión religiosa fue practicada en dos lugares y en dos medios distintos. En cada uno de ellos, aquellos que no tenían una aportación personal que ofrecer, podían, al menos, enriquecerse con el trato de espíritus más dotados. En las escuelas, adquirían el gusto por la investigación intelectual, una cierta habilidad en la especulación así como nociones doctrinales útiles para la vida pastoral. En los claustros, participaban de una atmósfera en la que las preocupaciones espirituales ocupaban mayor lugar, y la cultura desinteresada se desarrollaba de una forma más

1. E. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Berna 1954, 503 (versión cast.: *Literatura europea y Edad Media latina*, Madrid 1999).

libre. Aquellos soldados que iban a alistarse en la escuela de san Anselmo, y los adultos que entraban en el Cluny del siglo XII o en las abadías cistercienses, no habían recibido todos, sin duda, una formación clásica; pero se aprovechaban de todos aquellos cuya cultura literaria y espiritual fecundaba el ambiente. Desde este punto de vista, era legítimo no establecer diferencia esencial, en este ensayo, entre los cistercienses y el resto de la tradición monástica. En todas partes, las tendencias eran radicalmente las mismas; las diferencias de color eran solamente matices. La aportación cultural de los monjes blancos y la de los que se llamaban, no los «negros» sino los «grises», se sitúa realmente dentro de una viva unidad, cuya consistencia aparece por contraste con todo lo que no es monástico.

Los monjes, todos juntos, han tenido en la Edad Media un papel que otros no tuvieron, al menos en el mismo grado; han sido el vínculo entre dos periodos culturales, entre los Padres y los «modernos». No conservaron nada por el placer de conservar, sino para vivir de los textos y para unir, en provecho de su vida religiosa, el culto y la cultura. Y es así como han llegado a mantener y a transmitir los tesoros de belleza acumulados por los siglos de la antigüedad. El arte románico monástico ha precedido y preparado el desarrollo del gótico; de este modo, la cultura monástica ha sido la condición de la edad de oro escolástica y de ese corto periodo que se llamó después el Renacimiento. Los periodos de mayor cultura no son aquellos en los que la producción literaria es más abundante, pues la acción dispersa siempre, sino las épocas en las que se ha vivido más intensamente. El siglo XIII, por ejemplo, es el siglo que produjo más obras, y en ese sentido es el gran siglo de la Edad Media. Pero los espíritus estaban, en su conjunto, menos cultivados que en los siglos anteriores, demasiado felices para que sintieran la necesidad de producir; les bastaba con ser.

Sin embargo, el desarrollo de las épocas clásicas, siglos XIII o XVII, ha sido posible gracias a que en épocas anteriores se habían poseído tranquilamente los tesoros de la cultura. En épocas de gran producción, la técnica tiende a imponerse a la inspira-

ción. ¡Qué distancia, por ejemplo, entre La Bruyère y Montaigne! La misma que hay entre los maestros de la escolástica y los monjes que han encarnado el humanismo de los siglos precedentes. Lo que los monjes han hecho por la cultura cristiana no debe, pues, medirse sólo por lo que han producido, sino por lo que han producido las épocas no monásticas siguientes y que les deben, con la transmisión de los textos, lo que es más importante: una tradición espiritual y la vida misma del espíritu.

El buen estilo como homenaje a Dios

Esta cultura de todo un medio se ha presentado como marcada por unas características constantes que bastará aquí recordar. En primer lugar, es, a la vez, literaria y tradicional o, más exactamente, literaria por ser tradicional. Ha recibido de modo muy profundo la impronta de la tradición literaria de la antigüedad. Esta, sobre todo en Roma, era obra de una selección, que se expresaba, por escrito, en una lengua que no era la de todos los días, que no era del todo semejante a la lengua hablada, a la *elocutio vulgaris*; todo escrito era artístico, «técnico»; ninguno estaba desprovisto de arte (ἄτεχνον)[2]. Los escritores cristianos no tenían por qué renunciar a este modo de expresión, ya que los mismos voceros de Dios lo habían adoptado. La palabra de Dios es un libro escrito con arte; los autores inspirados, aun cuando los del Nuevo Testamento escriban en la «lengua común», respetan y utilizan los géneros literarios, y los procedimientos de la retórica. Los profetas son poetas, cada uno de los testigos de Cristo ha matizado con su propia elocuencia el mensaje que había recibido. Hay retórica en los discursos del Señor, que refieren los evangelistas, y la hay en las epístolas de san Pablo. Los Padres de la Iglesia no podían, pues, apartarse de esta misma actitud. Proclamaban que la elocuencia no era más que un instrumento, que no se tenía derecho a buscarla por sí misma; pero, hechas estas reservas, recurrían a él. Su testimonio debía poseer el mismo carácter literario de la palabra de Dios para no ser indigno de ella. A sus ojos, «el estilo elegante» era un homenaje rendido a Dios[3].

Un asceta como san Jerónimo es un escritor de oficio; él sabe que el alcance de su enseñanza depende, en parte, de la calidad de su lenguaje; y no cuida sólo su estilo, sino también su reputación. Sus prólogos están llenos de prevenciones oratorias, destinadas a evitar en el lector todo desprecio respecto al género literario adoptado en cada obra[4]; se encuentran en ellos todos los «tópicos» del exordio tradicional: incapacidad para escribir, razones que le obligan a hacerlo, preocupación por la brevedad; en suma, lo que todo el mundo diría en el mismo caso[5]. Y se tiene, a veces, la impresión de que san Jerónimo no es él mismo hasta que, en el transcurso de la exposición, se libera un poco de las trabas literarias. Pero, a decir verdad, es también él mismo en esos prólogos, y en esos epílogos, en los que se somete a ellas tan plenamente; porque es un literato, su cultura forma parte de su ser hasta tal punto, que no puede expresarse sin recurrir conscientemente a ella. Quiere que se respete en él al discípulo de la Palabra, que se ha hecho escritura. Al encarnarse, el Verbo ha depositado su eterna Verdad en los vasos que modela la historia en cada época, en los hombres que deben conservarla en su corazón, y después transmitirla con las palabras que han aprendido de su civilización.

Un místico como san Gregorio revela también esa preocupación de literato y esa mentalidad de autor. Al saber que los comentarios de la sagrada Escritura, que ha dado a los monjes del monte Celio, han sido redactados por uno de ellos a su manera, Gregorio se los hace leer y encuentra que se han modificado sus expresiones «de manera bien inútil». Por eso, desaprueba ese procedimiento y exige con firmeza que se busquen y se le remitan

2. C. Mohrmann, *Problèmes stylistiques de la littérature chrétienne*: Vigiliae christianae (1955) 222; *Les formes du latin dit «vulgaire». Essai de chronologie et de systématisation de l'époque augustéenne aux langues romanes*, en *Latin vulgaire, latin médiéval, latin chrétien*, Paris 1955, 1.

3. *Ibid.*, 234.
4. Cf. L. Stade, *Hieronymus in prooemiis quid tractaverit*, Rostock 1925.
5. Cf. L. Arbusow, *Colores rhetorici*, Göttingen 1948, 97-103: «Topik des Exordiums».

todas las notas tomadas durante sus conferencias[6]. Sin embargo, la infidelidad de la redacción era «bastante relativa», pues el redactor «había tenido en sus manos la estenografía de las homilías»[7]. Pero san Gregorio cuidaba la expresión tanto como la doctrina.

Los medios monásticos antiguos, en el mundo latino, han participado de ese ambiente literario, que era el de la sociedad cristiana. Estaban, quizá, en relación más estrecha que en Oriente con la jerarquía y sus grupos culturales selectos. En todo caso, se ha podido decir «que la vida monástica de Occidente tiene, desde sus orígenes, un carácter literario»[8]. No son, ni san Benito, ni los renovadores del periodo carolingio, quienes podían romper con esta tradición. Al contrario, la reforzaron. No sólo exigieron que los monjes fueran cultos, sino que, al instituir primero y organizar después las escuelas, les proporcionaron el medio de llegar a serlo. Con el deber del estudio, les inculcaron su amor. La alegría que procuraba se transparentaba en más de un poema: «Audite, pueri, quam sunt dulces litterae...». Y el estribillo, como un eco, repite la afirmación, añadiendo: «Et nos felices, qui studemus litteras»[9].

Desde el siglo X al XII ha continuado difundiéndose en Occidente esa literatura monástica cuyas formas habían salido de la tradición clásica, pero cuya inspiración era únicamente cristiana. La gracia eleva al alma y la enriquece con capacidades divinas, pero la cultura la afina y la embellece, haciéndola, por lo mismo, más apta para recibir y expresar los dones de Dios. San Bernardo, en pocas palabras, ha formulado muy exactamente su papel: «scientia litterarum, quae ornat animam»[10].

6. *Epist.* XII, 6, en MGH, *Epist.* II, 351-353.

7. B. Capelle, *Les homélies de saint Grégoire sur le Cantique*: RevBén 41 (1929) 205. P. Verbraken, en su tesis *Le commentaire de saint Grégoire au premier livre des Rois*, Louvain 1956, 126, llega a la misma conclusión: la redacción había «sufrido relativamente poco de una intervención personal del abad Claudio. El pontífice cedió a una impresión demasiado superficial... Es lo que se echa de ver por el tono irritado de su carta al subdiácono Juan».

8. C. Mohrmann, *Les formes du latin dit «vulgaire»*, 2.

9. Ed. de L. Traube, *Vorlesungen und Abhandlungen* III, München 1920, 193, y MGH, *Poet. aevi karol.* IV, 11, 657.

10. *Sup. Cant.*, 37, 2. Una fórmula semejante de Conrado de Hirsau ha sido citada *supra*, 157.

Mea grammatica: Christus

La cultura monástica no es sólo, sin embargo, la de unos cristianos letrados. Entre los cristianos, aun cultos, los monjes tienen como cosa propia cierta orientación que se puede llamar mística. Más que otros, sienten y expresan toda la diferencia que existe entre dos órdenes de realidades, que aceptan no obstante unir porque Dios no las ha separado: la vida cristiana y la cultura. Más que todos los demás cristianos y que todos los letrados, experimentan en sí mismos la constante necesidad de superar las bellas letras para reservar al campo espiritual toda su primacía. San Bernardo había dicho de los judíos que son «literalones», porque roen la letra de los escritos divinos, como si fuera una corteza seca[11]. Mas todos los autores monásticos aplicarían idéntico juicio a todos los que habrían de hacer de la literatura su único alimento. Si la *grammatica* hubiera de ocupar en su corazón el lugar de Cristo, la rechazarían. Parecen, incluso, hacerlo a veces, ¡tan intensa es su obsesión por lo único necesario! *Mea grammatica Christus est*, afirma san Pedro Damián con toda la violencia de su amor[12].

Felizmente, esos hombres de Dios, esos posesos de la palabra, saben que no tienen que escoger. Habiendo renunciado a todo lo que venga del hombre solo, pueden aceptar todo lo que Dios les da: su verdad bajo las formas de la belleza. A medida que la verdad se va revelando a los ojos de su alma afinada, el brillo de su esplendor les va invadiendo cada vez más. En el cielo estarán totalmente penetrados de luz; entonces se confundirán los reflejos que pueden aquí abajo distinguirlos, y estorbar uno de ellos la percepción del otro. La palabra de Dios, la cultura, ponen en el espíritu el apetito de una felicidad, que será satisfecha en la eternidad. La fe y la literatura, lejos de saciar al cristiano, estimulan su sed de Dios, su deseo escatológico. La función de la gramática consiste en crear en él una exigencia de belleza integral; la de la escatología, indicar la dirección en que hay que mirar para que quede satisfecha. Es un libro que el dedo de Dios escribe en el corazón

11. *Epist.* 106, 2, en PL 182, 242.

12. *Epist.* VIII, 8, en PL 144, 476.

de cada monje; ningún otro lo suplirá. Ninguna literatura escrita, aunque sea la literatura sagrada, dispensará de ese recogimiento necesario al que quiera escuchar la palabra de Dios en sí: «Leemos hoy en el libro de la experiencia», había dicho san Bernardo[13]. Y uno de sus discípulos ha precisado aún: «Pienso, hermanos míos, que habéis leído en el libro de vuestra experiencia, en vuestro corazón, más bien que en un manuscrito»[14].

El correctivo de la literatura es esa experiencia de Dios, esa devoción al cielo, que san Benito y san Gregorio habían hecho tanto por inculcar a los monjes; la teología monástica y la poesía litúrgica se beneficiaron de ello. Toda la ascesis tradicional había tendido a preparar esa conciliación entre la vida espiritual y los valores de la cultura. Pedro de Celle, y otros, han hablado del conflicto que puede surgir entre la «ciencia» y la «conciencia», pero han probado igualmente, con su ejemplo, que se puede resolver. Unir a una cultura pacientemente adquirida una simplicidad conquistada a fuerza de fervoroso amor, conservar un alma simplificada entre los variados recursos de la vida intelectual, y para ello situarse y mantenerse al nivel de la conciencia, elevar hasta ella la ciencia y no dejarla decaer, he ahí lo que hace el monje culto; es un sabio, un letrado, pero no es un hombre de ciencia, un hombre de letras, un intelectual, sino un espiritual.

El arte, segunda naturaleza

Esta cultura de los medios monásticos termina, en sus mejores representantes, en las formas más elevadas de la experiencia cristiana, las propias de la vida mística. Así, en san Bernardo, como en un caso extremo, puede admirarse la manera como, bajo la acción de Dios, literatura y vida mística se unifican hasta el punto de confundirse.

13. *Sup. Cant.*, 3, 1.
14. Ms. Auxerre 50 (siglos XII-XIII, Pontigny, O. Cist.), f. 139v: «In libro propriae experientiae et in corde magis quam in omni codice, fratres, puto vos legisse satis».

San Bernardo es un gran literato. No trata siquiera de disimularlo. Sus prólogos revelan también su mentalidad de autor. No sólo toma todas las precauciones en uso para prevenir la crítica, sino que además confiesa que la teme[15]. En el curso mismo de sus obras tiene cuidado de respetar los géneros literarios[16]. La comparación entre las ediciones sucesivas, que ha hecho de algunos de sus escritos, prueba que retocaba su estilo hasta en los detalles más pequeños[17]. Las figuras retóricas abundan en sus tratados y sermones; en la *Apología*, por ejemplo, presenta como una «omisión» lo que es en realidad una larga enumeración de hechos que quiere denunciar como abusos[18]; es lo que Cicerón llamaba la *praetermissio*[19]. En otras partes emplea el procedimiento que uno de sus contemporáneos ha reconocido como la *insinuatio* de los retóricos[20]. Ante estos hechos, puede uno preguntarse si san Bernardo, de haber estado ya en la cumbre de la santidad, se hubiera permitido todavía, como en su juventud literaria, esas ingenuas concesiones al arte oratorio[21]. Pero en la *Consideración* y en los últimos *Sermones sobre el Cantar*, obras del Bernardo ya maduro, la retórica mantiene un puesto de honor[22]. No parece que haya habido en su vida, so-

15. Esto aparece en los prólogos de los opúsculos de Bernardo, en sus cartas 153-154, que son como el prefacio de los *Sermones sup. Cant.*, cf. *Recherches sur les Sermons sur les cantiques de saint Bernard*: RevBén 67 (1955) 80-81 y 255.
16. Cf., por ejemplo, *Apología*, 15: «Iam vero, ut epistola remaneat, epistola finienda erat».
17. *Les sermons de Bernard sur le Ps. Qui habitat*, en *Bernard de Clairvaux*, Paris 1953, 435-446; *Formes successives de l'Apologie*: RevBén 67 (1955) 257-258.
18. «Omitto oratoriorum immensas altitudines, immoderatas longitudines», *Apol.*, 28.
19. *Topic*, 31. En Martianus Capella, *De nuptiis philolog.*, 5, 523: *praeteritio*; en la *Rhetorica ad Herennium*, IV, XXVII, 37: *occultatio*.
20. A propósito de la primera parte de la *Apología*: «Quid est illud genus...? Rhethores apellant illud insinuationem...: tunc enim advocatus accusati in principio orationis cum detestantibus detestatur..., postea vero, mira verborum arte, quae firmaverat infirmat, quae accusaverat excusat», *Dialogus inter Cluniacensem et Cisterciensem*, ed. de Martène, *Thesaurus novus anecdotarum*, Paris 1717, col. 1577. Sobre la «insinuatio», cf. *Rhetorica ad Herennium*, I, VI, 9.
21. Cf. la respuesta en D. Knowles, *Cistercians and Cluniacs*, Oxford 1955, 14.
22. P. Lehmann, *Die Vielgestalt des zwölften Jahrhunderts*: Historische Zeitschrift (1954) 232-233, insiste en lo admirable de esta retórica. L. Negri, *Appunti nella personalità litteraria di san Bernardo*: Humanitas (1954) 625-637, ilustra con ejemplos de los escritos de Bernardo la perfección de su «técnica estilística».

bre este punto, una evolución, algo así como una segunda conversión. La conversión a Dios era en él anterior a toda producción literaria; ésta jamás ha hecho sino manifestarla. Desde su llegada a Clairvaux hasta su entrada en el cielo, el verdadero Bernardo, el único, fue a la vez, indisolublemente, un literato y un hombre de Dios, un pensador y un santo, un humanista y un místico.

Sería magnífico poder discernir qué purificación le ha permitido esta síntesis. Si la literatura ocupa en cuanto escribe un lugar tan importante, ¿qué parte tiene en ella el vuelo espontáneo, la experiencia realmente probada, la sinceridad, en una palabra? Problema delicado. Los análisis de nuestros modernos psicólogos apenas permiten aclararlo, porque su fenomenología está elaborada en función de hombres «complejos» y, como muy bien diría Newman, «desdoblados»[23]. Ahora bien, los místicos de la Edad Media, como sus contemporáneos, son simples y «primitivos», en el sentido que se ha precisado en este volumen[24]. Por lo demás, san Bernardo, como cualquier otro hombre, y tanto menos cuanto que es más grande, no es susceptible de una solución que suprima el misterio. Hay que respetar el secreto de la acción de Dios en su alma. Lo que nos importa, después de todo, es la obra que nos ha dejado[25]. ¿Qué nos dice ésta de la victoria que consiguiera en sí mismo sobre la literatura, en beneficio del amor de Dios?

Mentalidad de autor y desprendimiento

¿Qué criterio distingue, pues, a la literatura pura, es decir, la que no es más que literatura, que es buscada por sí misma –tal como se habla de «el arte por el arte»–, de la literatura espiritual? ¿En qué se diferencia un escritor, que es un literato, y nada más que un literato, o que, en todo caso, lo es más o menos, de aquél que no es un literato, sino un hombre espiritual y sólo eso o, en todo caso, es sobre todo un espiritual? «Spiritualibus spiritualia comparantes», gusta repetir san Bernardo respecto de la doctrina que da en sus sermones escritos. Diremos que ese criterio es la complacencia que se tiene en sí mismo y en lo que se escribe. Puede uno complacerse en lo que se escribe, porque es uno mismo el que se expresa y se prolonga en ello; puede uno también complacerse en sí mismo y, por eso, escribir con la intención de comunicar y prolongar ese yo amado, y que, más o menos conscientemente, se desea hacer admirar. Quiere uno «hacerse el interesante», esto es, hacer que los otros se interesen por él.

Ahora bien, esta complacencia es conversión a sí mismo, egoísmo y, por tanto, lo contrario de la experiencia espiritual, que es pura donación a Dios, olvido de sí, humildad, consentimiento para con Dios solo y, para decirlo de una vez, amor. El interés que se tiene por sí mismo y el interés que se tiene por Dios, o por lo que se escribe de Dios, se excluyen mutuamente. No se puede ir al mismo tiempo en dos direcciones opuestas. Como se ha dicho con humor, «si uno está enteramente ocupado en mirarse al espejo, es completamente inútil ponerse en un reclinatorio»[26].

El criterio para conocer al verdadero místico, la prueba de que es un inspirado, aunque sea un literato, es su desprendimiento. ¿Está desprendido de sí mismo? Entonces, no se complace en lo que escribe. Pero si se nota que lo que ha dominado en él es el deseo de escribir bien, si se ve en su estilo una búsqueda artística, entonces no es más que un literato. Una determinada búsqueda artística en lo que escribe es legítima, pero no debe buscar nunca la admiración por sí misma. Si uno se escucha al hablar, si presta menor atención a lo que dice que a la manera de decirlo, su yo, que se interpone así entre la Verdad y nosotros, nos disgusta. Tal autor no está en posesión de la simplicidad, es doble, es a la vez

23. De H. Bremond, *La poésie pure*, 1926, y *Prière et poésie*, 1926, a J. Monchanin, *De l'esthétique à la mystique*, 1955, pasando por J. Rivière, *Rimbaud*, 1930; H. Lavelle, *La parole et l'écriture*, 1947, y H. U. von Balthasar, *Phénoménologie de la vérité*, 1955.

24. Cf. *supra*, 176s. El problema se planteaba ya de manera muy diferente en la época y en los escritos que ha estudiado M. Florisoone, *Esthétique et mystique d'après sainte Thérèse d'Avila et saint Jean de la Croix*, Paris 1956.

25. El estudio más sugestivo sobre las relaciones de la lengua de san Bernardo con su espiritualidad sigue siendo el de C. Mohrmann, *Le style de saint Bernard*, en *San Bernardo*, Milano 1954, 177-184.

26. P. Petit, prefacio a la versión francesa del *Post-scriptum* de Kierkegaard, 8.

literato y otra cosa, aunque haga literatura a propósito de las realidades de la vida espiritual. Lo característico de un escrito espiritual, que no es más que esto, es la simplicidad; simplicidad del alma que se reflejará en una cierta simplicidad del arte. La espontaneidad no lo despojará necesariamente de adornos, si toda la formación cultural de la época los hace necesarios y fáciles; podrá ser trabajado y resultar de un cierto esfuerzo literario, pero lo que dominará será siempre la preocupación por lo que se dice, no por el modo artístico de decirlo. Cuando se está dominado por una evidencia, por una experiencia intensa, se siente, en primer lugar, la preocupación de expresarla, no por la manera como se hará. Si la experiencia es realmente espiritual, la expresión será elevada y bella, y naturalmente artística, desde su primer esbozo. Una revisión literaria podrá perfeccionarla, pero jamás podrá suscitar la experiencia. El arte no puede ser más que un efecto de la experiencia espiritual, no un medio de provocarla en el escritor o en el lector. Si es buscado por sí mismo, termina convirtiéndose en una pantalla entre el autor y nosotros; el escritor se convierte en un esteta, nosotros somos unos espectadores, y ya no hay comunión en el amor de la verdad.

San Bernardo habla gustosamente del «ministerio de la palabra», *ministerium verbi*. Todo pensamiento que surge en él se encuentra al servicio de Dios. Si quisiera guardarlo para sí, perdería todo valor. Pertenece al Espíritu, que tiene como propiedad el comunicarse. Al expresarlo, Bernardo prolonga, en cierta manera, la Encarnación del Verbo. Y lo mismo que Cristo, para hacerse accesible a todos, ha sido humilde y manso, lo que diga de él, debe poder ponerse al servicio de todos y debe ser sugestivo para todos. El hombre no debe hacer de la palabra de Dios una palabra que le pertenezca, y que esté al servicio de sus fines personales; la palabra humana debe seguir siendo instrumento, si no quiere traicionar a la palabra de Dios. Es necesario que la literatura sea un medio al servicio de la caridad, en absoluto un obstáculo o una traba; no puede convertirse en un fin, ni siquiera secundario. No puede ser puesta más que al servicio de Dios, no al servicio de la reputación del autor.

Con todo, el problema no es sencillo. Porque esta misma reputación del autor constituye un medio de procurar la gloria de Dios; ésta, en cierta medida, depende de su gloria personal cuando trabaja para Dios. Si cumple mal su deber, compromete su reputación y, al mismo tiempo, la causa a la que sirve, la verdad que debe manifestar, y el honor de la Iglesia. Es, por tanto, normal y legítimo que un autor cuide de su reputación, en cuanto de él depende. Pero si depende de otros, debe abandonarla a Dios y aceptar la crítica. Esta jamás faltará. Para escribir, hay que renunciar a toda reputación; todo el que escribe, se expone a mil juicios, que no emanan siempre de los censores más competentes. Pedro Berengario criticó a san Bernardo[27], y sus reproches no tuvieron eco, pero Bernardo debió de sufrir por ello. En la medida en que su reputación dependa de su honradez en el trabajo, un autor debe cuidarse de ella; no debe buscar el fracaso, no puede aceptar el escribir mal. Si el fracaso le llega en empresas en que no todo depende de él, puede sacar provecho aceptándolo como una auténtica manera de imitar a Cristo. San Bernardo declaró, al fracasar la segunda cruzada: «Acepto el deshonor, siempre que no alcance a la gloria de Dios»[28]. Pero cuando escribe, no puede hacerse responsable de ver malogrado su mensaje. Debe esforzarse por darle una expresión digna de su contenido, debe hacer una obra bella, aun sabiendo que sólo la gloria de Dios merece toda complacencia. De esta manera, en la medida en que en san Bernardo ha habido alguna satisfacción en sí mismo, ésta ha venido dada más por ser literato que por ser místico. Y esto sólo Dios lo sabe.

En sus prólogos, Bernardo –con las formas literarias de la época– nos asegura que no se preocupa por su reputación, sino en cuanto debe hacerlo para servir y honrar a Dios. ¿Tenemos razones para dudar de su sinceridad? ¿Podemos verificar sus palabras en las obras que siguen a esos prólogos? Tratemos de captar cuáles son las consecuencias, en el campo de la literatura, de los principios espirituales que acabamos de recordar.

27. *Apologeticus pro Abelardo*, en PL 178, 1863.
28. *De consid.*, II, 4.

Experiencia espiritual y literatura mística

Lo mismo que en teología se emplea la dialéctica, la cual sería impotente sin la Revelación para fundar una reflexión religiosa, así un hombre espiritual puede hacer uso de la literatura para expresar su experiencia. Sin embargo, se imponen aquí dos alegaciones capitales: la una, sobre la insuficiencia de la literatura para provocar la experiencia; la otra, sobre el reflujo de la experiencia en el campo de la literatura.

No hay literatura espiritual sin experiencia espiritual. Es la experiencia la que suscita la literatura, y no a la inversa. Sólo con los recursos de la literatura no nos hubiera podido hablar san Bernardo de la vida espiritual como lo ha hecho. No hubiera podido describir sus realidades, si no las hubiera vivido. La experiencia espiritual es la única que le ha permitido rebasar la literatura, emplearla, ciertamente, pero sin hacerse jamás su esclavo. Ha sabido permanecer libre, unificado, simplificado, hacer literatura, como si no la hiciera. La diferencia entre los que no son más que literatos y los que son, al mismo tiempo, santos, se pone de manifiesto en el contraste entre Bernardo y Nicolás de Clairvaux, un notario con muchas dotes, pero carente de personalidad; lleno de talento, lleno de «haber», pero demasiado pobre de «ser»; que ejerce con habilidad sus funciones de escritor, pero cuyos escritos no traducen ninguna experiencia que le sea personal. Perfecto imitador, redacta cartas de negocios cuyo esquema le da Bernardo, pero no hubiera sido jamás capaz de redactar ni uno solo de los *Sermones sobre el Cantar de los Cantares*. Cuando no está al dictado de san Bernardo y obra por sí mismo, no llega sino a una retórica ampulosa en la que lo artificioso nos disgusta constantemente. Se nota la complacencia que pone en el procedimiento y el trabajo que le cuesta. Habla de buena gana, por lo demás, de sí mismo y de su estilo[29].

San Bernardo, por el contrario, se esfuma ante la realidad de la cual debe dar testimonio. No habla de su estilo y hasta parece

29. *Les collections de sermons de Nicolas de Clairvaux*: RevBén 68 (1956) 269-302.

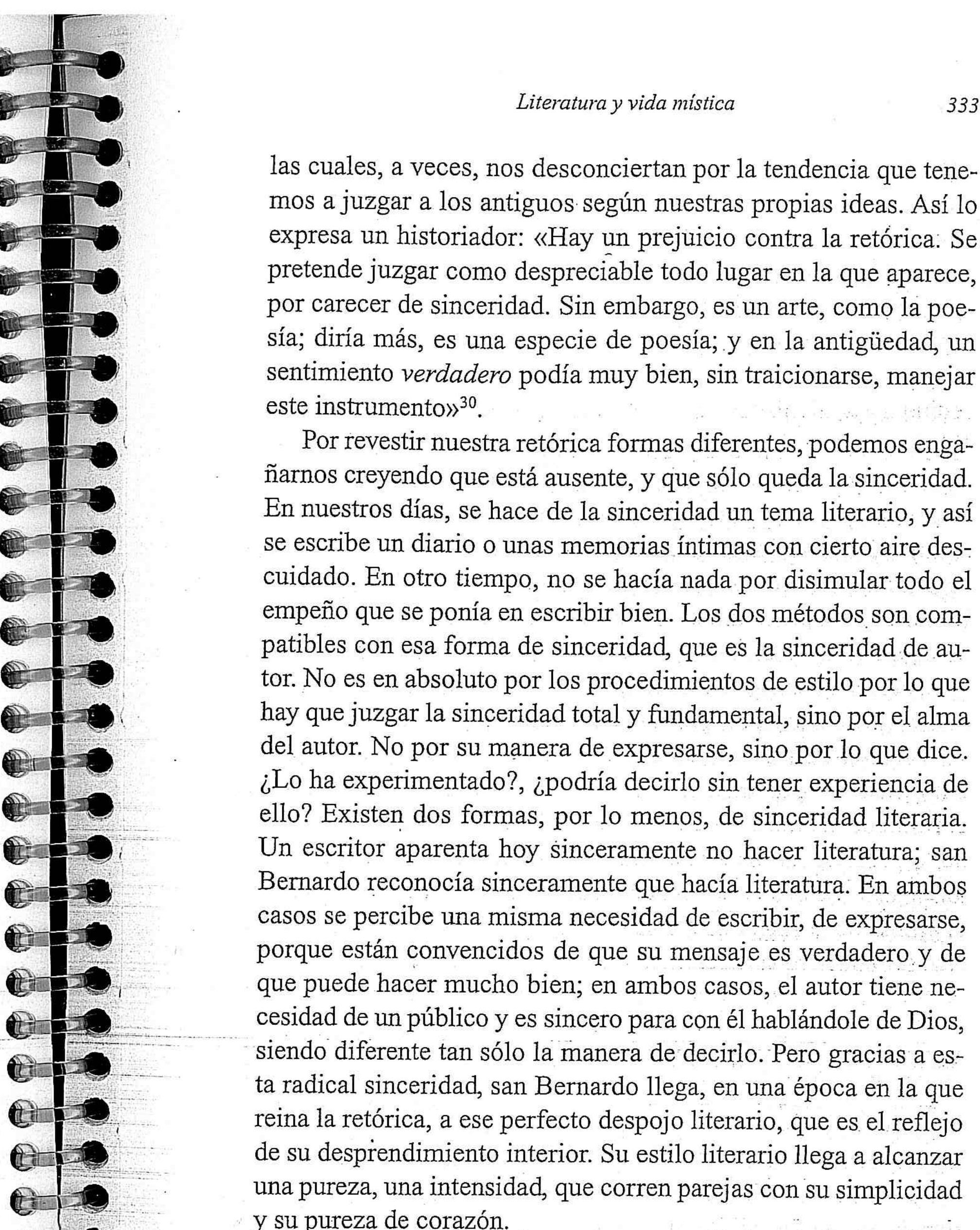
olvidar que escribe. Totalmente penetrado por la experiencia de Dios, recibe de ella una espontaneidad y una «inventiva» inagotables. Es un «poeta», un creador. En un lenguaje, que es sólo suyo, nos transmite el universo espiritual que posee. Inventa las palabras a medida que piensa. Cuanto más interioridad, intensidad de experiencia y de reflexión hay en él, más se eleva su estilo. Desmenuza la lengua a su antojo, la modela con toda libertad y hace de ella un instrumento sutilísimo, sin resistencia alguna. En el genio o en el santo, y más aún en el hombre que, como Bernardo, es una cosa y otra, el artificio, lo fáctico, el arte en una palabra, se hacen naturales; más bien, la naturaleza se pliega sin resistencia alguna al arte y a sus leyes; éstas son olvidadas y la elocuencia se mofa de la elocuencia. El escritor místico llega a una extremada simplicidad en los medios de expresión; dentro de los límites fijados por el arte, pone de relieve el artificio, lo suprime, o lo hace apenas discernible.

Así, la experiencia refluye sobre la literatura. Muchos literatos del siglo XII estaban en condiciones de hacer literatura. Pero, ¿cómo se explica que un Bernardo la haya hecho para escribir las sublimes páginas que le debemos, sino porque lo que en ellas dice era para él una realidad? Supongamos, por ejemplo, que esas piezas literarias que constituyen su obra hubieran sido escritas por otro o por secretarios; habría que suponer entonces que éstos hubieran tenido su genio, su santidad y, por consiguiente, su perfección de estilo. Un místico sin literatura y un literato sin experiencia no escribirán jamás, ni siquiera entre los dos, una gran obra espiritual. El genio literario sin la santidad, o la santidad sin el genio literario, no podrán nunca explicar unos escritos que resultan del encuentro de estos dos dones de Dios. La literatura sola no podría dar a esos textos su intensidad religiosa, su acento de convicción y de sinceridad; y la santidad no bastaría para darles esa belleza, que es una de las razones de su valor permanente. Ahora bien, este encuentro de la santidad con el genio literario es algo absolutamente normal. Cuando Dios escoge, forma, y enriquece a un alma privilegiada, pone su calidad humana al nivel de la elevada gracia que le confiere. Hay un don de escribir, un ca-

risma del estilo, que ha hecho de Ruysbroeck, de san Juan de la Cruz, de santa Teresa de Ávila, de san Francisco de Sales, y de muchos otros, como de san Bernardo, unos clásicos literarios de su tiempo y de su país. El lenguaje místico está hecho así del maridaje del talento y de la experiencia. Puede pensarse, sin duda, que en cada parte de una obra larga, uno de esos dos elementos brilla más o menos; pero siempre están los dos presentes.

El estilo se eleva a proporción de la vida espiritual. El don de Dios no suprime el esfuerzo humano en el campo de la literatura, como tampoco lo suprime en el de la ascesis y el de la oración misma. Los escritores místicos trabajan su estilo, ya tan elevado, en la medida en que cultivan en su alma los dones de Dios. Más exactamente, Dios, que los trabaja, aumenta su talento, sus medios de expresión. Pero no tienen ni conservan ese carisma de escribir bien, más que en la medida en que hablan de él; es ese carisma el que hace que no sean puros literatos. Si Teresa de Jesús hubiera escrito cartas sobre temas distintos de Dios, si hubiera hablado de las flores de su jardín, o de lo que se decía en los salones de Sevilla, no hubiera sido más que una marquesa de Sévigné. Pero hablaba de Dios, y Dios –que le otorgaba la gracia de amarle–, le daba también el don de hablar bien de él. Se cuenta que santo Tomás de Aquino, poco antes de morir, oyó que le decía el Señor: «Has hablado bien de mí, ¿qué recompensa deseas?». El santo respondió: «Ninguna otra que a Vos mismo, Señor». Pudo dar esta respuesta, porque ya durante su vida mortal, cuando hablaba de Dios y escribía sobre él, no quería otra cosa que a Dios solo, y por eso mismo hablaba bien de él.

La experiencia no surge de la literatura. No la exige ni la suscita necesariamente; puede no expresarse por escrito. Pero, si debe hacerlo, su exigencia interior de belleza le confiere el medio para ello, elevando hasta su nivel a esa literatura de la cual tiene necesidad. Así, en el escritor místico, aparece una forma superior de sinceridad, en medio incluso de los recursos del arte y de los artificios de la retórica. Retórica y sinceridad no se excluyen en él sino que se requieren mutuamente y se condicionan. Esta retórica y esta sinceridad revisten las formas propias de cada época,



las cuales, a veces, nos desconciertan por la tendencia que tenemos a juzgar a los antiguos según nuestras propias ideas. Así lo expresa un historiador: «Hay un prejuicio contra la retórica. Se pretende juzgar como despreciable todo lugar en la que aparece, por carecer de sinceridad. Sin embargo, es un arte, como la poesía; diría más, es una especie de poesía; y en la antigüedad, un sentimiento *verdadero* podía muy bien, sin traicionarse, manejar este instrumento»[30].

Por revestir nuestra retórica formas diferentes, podemos engañarnos creyendo que está ausente, y que sólo queda la sinceridad. En nuestros días, se hace de la sinceridad un tema literario, y así se escribe un diario o unas memorias íntimas con cierto aire descuidado. En otro tiempo, no se hacía nada por disimular todo el empeño que se ponía en escribir bien. Los dos métodos son compatibles con esa forma de sinceridad, que es la sinceridad de autor. No es en absoluto por los procedimientos de estilo por lo que hay que juzgar la sinceridad total y fundamental, sino por el alma del autor. No por su manera de expresarse, sino por lo que dice. ¿Lo ha experimentado?, ¿podría decirlo sin tener experiencia de ello? Existen dos formas, por lo menos, de sinceridad literaria. Un escritor aparenta hoy sinceramente no hacer literatura; san Bernardo reconocía sinceramente que hacía literatura. En ambos casos se percibe una misma necesidad de escribir, de expresarse, porque están convencidos de que su mensaje es verdadero y de que puede hacer mucho bien; en ambos casos, el autor tiene necesidad de un público y es sincero para con él hablándole de Dios, siendo diferente tan sólo la manera de decirlo. Pero gracias a esta radical sinceridad, san Bernardo llega, en una época en la que reina la retórica, a ese perfecto despojo literario, que es el reflejo de su desprendimiento interior. Su estilo literario llega a alcanzar una pureza, una intensidad, que corren parejas con su simplicidad y su pureza de corazón.

Puede así someterse a las leyes de la retórica y liberarse, a la vez, de ellas, gracias al ímpetu espontáneo que le levanta por en-

30. A. von Harnack, citado por P. Duployé, *Rhétorique et parole de Dieu*, Paris 1955, 108, n. 7.

cima de sus propios medios. La literatura es, en gran parte, imitación; impone leyes que unos modelos han ilustrado. Pero la mística es creación y renovación. La literatura hace bella una obra escrita, la mística la hace grande. A la literatura pertenece el género literario y el estilo adoptados; la parte de la sinceridad es la experiencia que expresa por medio de esos artificios que necesita, y que no la perjudican. Y en medio de los géneros y de los procedimientos, al místico se le descubre en la extraordinaria simplicidad de los medios que emplea. Su estilo se hace límpido como límpida y pura es su alma. Y cuanto más elevado es aquello que dice, más pobres en artificios son sus medios. En algunas páginas del tratado *Sobre los grados de humildad*, de la *Apología* o de la *Consideración*, que pertenecen a todas las etapas de la vida de Bernardo, los procedimientos resultan evidentes. Dice entonces cosas que otros bien hubieran podido decir también. Sin embargo, cuando es más plenamente él mismo, es decir, cuando está más lleno de Dios, por ejemplo, en muchos pasajes de los *Sermones sobre el Cantar de los Cantares*, se muestra mucho más sencillo y, a la vez, no menos artista. El arte no consiste más que en el ritmo de las frases, y éste participa del ritmo interior que nace de la posesión de Dios. La palabra pronunciada no añade a las ideas más que el sonido, ese eco que no tenía la palabra pensada; el acento de la sinceridad hace al mensaje apto para ser oído, y a esto se reduce toda la retórica.

Libertad, despojo y silencio interior

Sólo la libertad de espíritu permite al autor místico emplear tan libremente sus dones literarios. En último término, esa libertad y esa pobreza deberían acabar en el silencio, porque la experiencia es una forma de amor íntimo que se cruza entre Dios y el alma, y en lo que tiene de personal e incomunicable tiende al silencio. Pero esta misma caridad tiene, además, otro aspecto, y es que interesa no sólo al místico, sino también a su prójimo. Si el místico es pastor de almas, doctor y escritor de la Iglesia, debe

comunicar a los demás lo que él sabe de Dios. Y si habla de él, debe hacerlo bien; lo que diga será siempre imperfecto. San Bernardo piensa que los ángeles le ayudarán a decirlo bien, pues ellos son también servidores de la palabra[31]; «administran» al espíritu las bellas ideas y las imágenes que puedan sensibilizarlas. Pero las imágenes, al mismo tiempo que expresan a Dios, lo velan. Esta imperfección radical de todo lo que el místico expresa, termina por desprenderle de su literatura, de quitarle toda complacencia en lo que escribe. Él sabe que la literatura, con todo lo que tiene de formal y sus leyes necesarias, es un signo de la impotencia de nuestra condición, de sus límites, y de la inadecuación entre lo que decimos y aquello de que vivimos. Caer en la cuenta de ese fallo y de ese fracaso, es avivar en sí mismo el deseo de poseer a Dios plenamente en la eternidad.

En las últimas fronteras de la literatura se abre, pues, todo el campo de lo inefable. En este límite, la palabra debe ceder ante los dones inexpresables gratuitamente concedidos por la liberalidad divina. En el último de sus sermones acabados sobre el Cantar, san Bernardo ha señalado esto en un texto que puede considerarse su testamento literario:

> Y ahora, quizás alguien me pregunte qué es gozar del Verbo. Yo le responderé: «Buscad más bien a alguien que tenga experiencia de ello y preguntádselo a él. Porque si me fuera dado a mí tener esa experiencia, ¿creéis que podría decir lo que es indecible? Escuchad al apóstol san Pablo, que tenía esa experiencia: «Si hemos perdido el juicio, es por Dios; si ahora parecemos sensatos, es por vosotros» (2 Cor 5, 13). Dicho de otro modo: Es completamente diferente cuando estoy completamente solo con Dios, que cuando estoy con vosotros. Lo que pasa entre Dios y yo puedo experimentarlo sin expresarlo; con vosotros, por el contrario, trato de hablar de manera que comprendáis. Tú, que quieres saber qué significa gozar del Verbo, no prepares tu oído, sino tu espíritu, porque es la gracia la que enseña, y no la lengua. Este secreto permanece oculto a los sabios y prudentes, y es revelado a los pequeños. Sí, hermanos míos, es grande, es grande y sublime esta virtud de la humildad, que obtiene la realidad de lo que no puede ser expresado, que es la única en aprender

31. *Sup. Cant.*, 41, 3-4. Otros textos indicados por E. Boissard, *La doctrine des anges chez saint Bernard*, en *Saint Bernard théologien*, 128.

lo que no se enseña. Tan sólo ella es digna de recibir del Verbo y de concebir por el Verbo lo que no se puede explicar con palabras. Y esto ¿por qué? No, ciertamente, porque lo merezca, sino porque tal es la voluntad de Aquel que es Padre del Verbo, esposo del alma, Jesucristo Señor, que es Dios bendito por encima de todo y por todos los siglos. Amén[32].

32. *Sup. Cant.*, 85, 14.

ÍNDICE DE NOMBRES

Aasche, M. van: 28, 247
Abbón de Fleury: 153, 163, 297, 306
Abelardo: 16, 41, 137, 192, 240, 251, 255, 260, 265, 269, 284, 287, 289, 291
Abrahán: 64, 91
Adalardo de Corbie: 65
Adalberto, san: 138
Adalberto de Corbie: 181
Adalberto de Ferrara: 65
Adamancio: 124
Adán: 64
Adán de Perseigne: 139, 235, 251
Adán de Petit Pont: 255
Adhémar, J.: 167, 169
Admont: 219
Adriano: 199
Agustín de Hipona: 26, 31, 43, 45, 47, 58, 71, 79, 88, 102, 103, 112, 133, 134, 155, 157, 166, 226-228, 258, 271, 285
Agustín de Canterbury: 58
Aicardo: 307
Aigrain, R.: 210
Alano de Lille: 251
Alberico de Montecasino: 153, 226
Alberico de Reims: 255
Alberico de Trois-Fontaines: 201
Albers, B.: 65, 70
Alcuino: 39, 64-66, 69, 78, 88, 135, 150, 164, 213, 238, 241
Aldelmo: 58
Alejandro de Jumièges: 262, 289
Alfonso, P.: 300
Algero de Lieja: 251
Altaner, B.: 124
Alverny, M. T. d': 263
Alviso de Anchin: 235
Amalario de Metz: 65
Ambrosio Autperto: 44, 64, 135
Ambrosio de Milán: 88, 130, 133, 172, 193, 268
Amelli, A.: 64
Amonio de Alejandría: 37, 66
Amonio de Fleury: 153
Angilberto de Saint-Riquier: 65, 189
Aníbal: 202
Ansegiso de Fontenelle: 142
Anselmo de Laón: 78, 240
Anselmo el Joven: 284
Anselmo de Canterbury: 16, 44, 88, 96, 161, 222, 240, 249, 253, 268, 270, 275s, 282, 319
Antonio el Grande: 39, 122, 135s, 145, 239
Aratos: 155
Arbusow, L.: 172, 174, 205, 321
Aristófanes: 79
Aristóteles: 16, 38, 45, 154, 200, 255s, 263
Arnaldo de Bonneval: 110, 287, 313
Arnoldo de Bohéries: 102
Arnoldo de Villers: 266
Atalo: 188
Atanasio: 124, 135, 306
Augusto: 73, 187, 188
Autenrieth, J.: 248

Bacht, H.: 32
Baehrens: 110, 142

Baeumker, C.: 15
Balau, S.: 251
Balduino de Ford: 114s, 262, 272, 280, 287, 291, 313
Balogh, J.: 31
Balthasar, H. U. von: 326
Baron, R.: 108, 273
Basilio el Grande: 29, 122, 124, 126, 132, 186
Bauerreiss, R.: 219
Baumann, H.: 211
Bec: 161, 249, 250
Beda el Venerable: 44, 58, 72, 81, 108, 109, 110, 127, 201, 308
Behemot: 293
Benito de Nursia: 22, 25-41, 43, 47, 51, 57, 68, 70, 77, 100, 101, 106, 117, 120-122, 126, 138s, 142, 157, 163, 186s, 211, 220, 230, 249, 252, 258, 263, 265s, 272, 274, 307, 309, 322, 324
Benito de Aniano: 66, 122, 237, 243, 296
Benoit, P.: 26
Berliere, U.
Bernardo de Clairvaux: 9, 11, 18-22, 25, 41, 44, 80-82, 84, 88, 94s, 97, 99, 104, 107, 109, 111, 118, 120, 125s, 129s, 136, 140, 142, 146s, 150s, 162, 170-174, 177s, 184, 192s, 214, 219-224, 228s, 233-235, 240s, 251, 254, 256, 258-260, 262, 264-266, 268-280, 285-292, 294, 297, 302, 309, 311, 313s, 323-335
Bernardo de Cluny: 137, 166
Bernards, M.: 97, 133, 269, 307, 313
Bernón de Reichenau: 309
Bertaud, E.: 44
Beumer, J.: 120, 125, 127, 244, 260, 263, 272, 275
Bèze: 88
Billanovich, G.: 202
Bischoff, B.: 35, 67, 120, 124
Blume, C.: 67, 300
Bobbio: 125
Bodard, C.: 273
Boecio: 154, 157, 226, 256, 259
Boileau: 178
Boissard, E.: 125, 335
Bolgar, R. R.: 65, 67, 193, 237, 247, 260, 269
Bonifacio, san: 59-61, 69, 237, 274
Bonnes, J. P.: 170, 184, 207, 227, 229, 276
Bossuet, J. B.: 45
Bouchage, F.: 45
Boutemy, A.: 169, 182, 225
Bouyer, L.: 276
Bradley, R.: 112
Brechter, S.: 26
Bremond, H.: 326
Brooke, C. N. L.: 193
Bruno de Querfurt: 138
Bruyne, E. de: 150, 192, 308
Budé, G.: 151
Buenaventura de Bagnoregio: 72, 273
Burcardo de Bellevaux: 184
Bury: 201
Butler, C.: 43
Butler, H. E.: 193

Calíope: 157
Calmette, J.: 62
Camaldoli: 135, 145
Camelot, T.: 276
Canivez, J. M.: 182, 201
Capelle, B.: 43, 322
Cappuyns, M.: 36, 38
Capua, F. di: 31
Carisio: 64
Carlomagno: 62s
Casiano, Juan: 29, 39, 46, 88, 122, 126s, 135, 137, 142, 186, 221, 285
Casiodoro: 28, 36-39, 117, 124, 164
Catón: 157, 188
Cerbano: 132
César: 188
Cesáreo de Arlés: 27

Cesáreo de Heisterbach: 215, 251s
Charland, Th. M.: 226
Chatillon, J.: 269, 304
Chaytor, H. J.: 31
Chenu, M. D.: 140, 156, 200, 227, 261s, 267, 290
Chevalier, U.: 300
Chevallier, P.: 125
Cicerón: 153, 157, 165, 171s, 186s, 202, 206, 228, 255, 325
Cîteaux: 134s, 145, 169, 182s, 275
Clairvaux: 80, 109, 129, 134, 139, 214, 228, 326
Clark, J. W.: 165
Claudel, P.: 303
Claudiano: 184
Claudio: 322
Clemente de Alejandría: 127, 141, 276
Clemente de Roma: 207, 213
Clerval: 259
Clímaco, Juan: 45
Cluny: 44, 82, 117, 130, 135-137, 145, 166, 181, 183, 190, 201, 217, 247s, 251, 275, 296s, 307-309, 314, 319
Cohen, G.: 198
Colombás, G. M.: 83
Congar, Y. M.: 245
Conrado de Hirsau: 154, 157s, 160, 166, 197, 306, 322
Constable, G.: 81, 297
Corbie: 125
Corvey: 71
Coulton, G. G.: 269
Courcelle, P.: 38
Cristián de la Limosna: 215
Curtius, E.: 152, 155, 172, 318

Daniel: 253
Daniélou, J.: 86, 130
Dante: 78
David: 64, 138, 269
David de Himmerod: 81, 96, 252
David de Pannonhalma: 132
David, P.: 222
Déchanet, J. M.: 94, 171
Dedler, H.: 36
Defensor de Ligugé: 44, 238
Dekkers, E.: 225, 296
Delehaye, P.: 210
Delfgaauw, P.: 274
Delhaye, P.: 17, 130, 171, 247, 254, 313
Delisle, L.: 117, 130
Demetrio: 188
Denzinger, H.: 238
Derivière, R.: 307
Descartes, R.: 33
Desiderio de Montecasino: 236
Devos, P.: 211
Diadoco de Foticea: 239
Didier, J. C.: 83
Dimier, A.: 176, 214
Diomedes: 64
Dionisio Areopagita: 213
Domiciano: 187
Donato: 30, 64, 69, 72, 152, 157
Donizon de Canosa: 308
Doyle, M. B.: 181
Dreves, G. M.: 67, 86, 300
Du Cange: 137, 139
Dubois, M.: 58
Dumontier, M.: 259
Duns Escoto: 284
Duployé, P.: 333

Eadmero de Canterbury: 79, 249, 270s, 278s, 282-284
Eberuino de Steinfeld: 223
Efrén el Sirio: 125s, 186
Egberto de Schonau: 131
Eliseo: 104
Elmero de Canterbury: 235
Elredo de Rielvaux: 171s, 183, 237, 254, 259, 275
Emmo: 78
Engelberg: 176, 221, 225
Einsiedeln: 184
Engels, J.: 156

Enrique de Pomposa: 166
Enrique de Murdach: 254
Epicteto: 199
Epicuro: 188
Epiménides: 155, 157
Ermini, F.: 26, 184
Ernout, A.: 225
Esmaragdo: 68-70, 72, 78, 84s, 100, 142, 163, 238s
Estacio: 58, 71, 152, 186
Esteban de Tournai: 266
Esteban Harding: 169
Eugenio III: 235
Eugenio del Niño Jesús: 279
Eusebio de Cesarea: 125
Evagrio: 123, 126-128, 134, 291
Evans, J.: 309
Everardo de Yprés: 185, 251

Faral, E.: 175
Farfa: 217
Farne: 267s
Faye Wilson, E.: 174
Fedro: 175, 186
Felipe de Harvengt: 253
Fénelon: 45
Filiberto: 307
Filón: 127, 133, 141
Flavigny: 201
Flavio Josefo: 125, 163, 186, 201
Fleckenstein, J.: 248
Fleury: 44, 125, 169, 190, 201, 302
Fliche, A.: 178
Florisoone, M.: 326
Forest, A.: 292
Foreville, R.: 181
Fracheboud, A.: 125, 279
Franceschini, E.: 170, 210
Francisco de Sales: 332
Frovino: 225
Fulberto de Chartres: 249
Fulco de Beauvais: 169
Fulda: 71, 125, 164
Fursy, san: 213

Gaiffier, B. de: 209s, 212, 301
Galeno: 38
Galland de Rigny: 184
Gaspar, C.: 163
Gaufredo: 186
Gaufredo Babión: 227
Gaufredo de Auxerre: 95, 251, 259
Gautier de Coincy: 300
Gautier, J.: 121
Gautier, L.: 299, 301, 304-306, 312
Geenen, G.: 270, 284
Genadio: 202
Gerardo (hermano de san Bernardo): 172
Gerbert, M.: 308s
Gerhoh de Reichersberg: 132
Gerson: 45
Ghellinck, J. de: 73, 134, 155, 171, 201, 240
Gibbon, R.: 235
Gilberto de Hoyland: 172, 224
Gilberto de la Porrée: 19, 21, 193, 254, 260, 270
Gilberto de Stanford: 118
Gilson, E.: 15, 72, 151, 174, 276, 311
Gillet, R.: 47, 54
Giustiniani, beato P.: 194
Glorieux, P.: 240
Godofredo de San Víctor: 17
Goldschmidt, E. Ph.: 185
Gondulfo: 162
Gonsette, J.: 269
Gorze: 125, 247, 296
Goscelino de Saint-Bertin: 208, 213
Gosuino de Anchin: 164, 250, 252
Gougaud, L.: 136s, 164
Gourmont, R. de: 73, 301
Grabmann, M.: 15s, 260
Gregorio Magno: 21, 25s, 37, 43-58, 66, 70, 72, 77, 84-86, 88, 102, 111, 117, 119s, 122, 130, 134, 168, 173, 186, 211, 213, 227, 239, 252, 259, 267, 274s, 285, 321s, 324

Gregorio de Nisa: 86, 130
Gregorio de Tours: 213
Griesser, B.: 171
Grill, L.: 251
Grousset, R.: 177
Gualterio de Cîteaux: 251
Guégan, B.: 300
Guerrico de Igny: 140, 218, 265, 276, 279
Guiberto de Nogent: 197, 207
Guido de Arezzo: 308-310
Guigo el Cartujo: 164
Guillermo de Auberive: 235, 259
Guillermo de Champeaux: 240
Guillermo de Gellone: 78
Guillermo de Hirsau: 154
Guillermo de Jumièges: 289
Guillermo de Lieja: 268
Guillermo de Malmesbury: 175
Guillermo de Merlehaut: 218
Guillermo de Poitiers: 202
Guillermo de Saint-Denis: 162, 170, 186
Guillermo de Saint-Thierry: 94, 103, 171, 224, 240, 262, 264s, 269, 275, 285, 287, 290, 313
Guillermo Firmat: 111
Gunfrido de Montecasino: 153
Guntero de París: 201

Haimerl, F. X.: 311
Halitgario: 135
Halkin, F.: 45
Hallinger, K.: 247
Handshin, J.: 302
Haring, N. M.: 185
Harnack, A. von: 333
Hartig, M.: 260
Hausherr, I.: 45, 94
Hautmont: 182
Haymón: 19, 21
Hecelino: 251
Heer, F.: 62
Helinando de Froidmont: 201, 238
Heraeus, W.: 186

Herrada de Landsberg: 137, 262
Herrgott, M.: 137, 166
Herveo de Bourg-Dieu: 110
Hesbert, R. J.: 313
Hesiquio: 125
Hilarión, san: 213
Hildeberto de Mans: 100
Hilka, A.: 198
Hilpisch, S.: 190
Hipócrates: 38
Hirsau: 154, 166
Homero: 158, 171
Hontoir, C.: 313
Horacio: 156s, 159, 162s, 178, 180, 187s, 192, 307, 310
Hourlier, J.: 224
Hubert, M.: 192, 199, 257
Hugo de Cluny: 100, 215,
Hugo de Fouilloy: 109
Hugo de San Víctor: 108, 125, 240, 257, 261, 273
Hugo el Recluso: 96
Hunt, R. W.: 107, 248
Hurlbut, S. A.: 79
Huygens, R. B. C.: 154, 156s, 160, 307

Inguanez, M.: 153, 226
Ireneo de Lyon: 127
Isaac de Stella: 127, 258, 272, 275
Isabel de Schonau: 131
Isidoro de Sevilla: 44, 71, 108, 110, 160, 202, 216, 239
Iterio de Vassy: 182
Ivanka, E. von: 257
Ivo de Chartres: 233

Jacob: 102
Jerónimo, san: 19, 39, 66, 101, 108, 122, 130-133, 154-157, 166s, 172, 186, 193, 202, 230, 239, 258s, 263, 266, 321
Jerónimo de Pomposa: 133, 259
Job: 47, 54, 72, 114, 119s, 264, 293
Jones, L. W.: 134

Jouneau, E.: 273
Juan Crisóstomo: 124-126
Juan de Fécamp: 44, 51, 79, 85, 87s, 102, 112, 134-137, 162, 171, 174, 240s, 291, 311s, 314
Juan el Subdiácono: 322
Jerjes: 188
Juan de Gorze: 102
Juan de Haute-Seille: 198
Juan de la Cruz: 45, 119, 332
Juan de Mantua, el Gramático: 120
Juan de Saint-Arnoul: 102
Juan de Salisbury: 192s, 233, 255
Julián de Mans: 207
Julián de Toledo: 58
Julián de Vézelay: 218
Julián Pomerio: 27
Jumièges: 126, 289s, 299
Justino: 187
Juvenal: 171, 186
Juvenco: 64, 152

Keil, H.: 59
Kierkegaard, S.: 327
Kleinedam, E.: 107, 115, 250, 257, 276, 284
Knowles, D.: 40, 269s, 325
Krusch, B.: 213
Künstle, K.: 244, 298, 312

La Bruyère, J. de: 320
Lagarde, P. de: 108
Lagrange, J. M.: 107, 216
Laistner, M. L. W.: 134
Lamberto de Hersfeld: 202
Lampen, W.: 210, 212s
Landgraf, A.: 15, 129, 243, 259-261, 269
Landrada de Münster-Bilsen: 202
Landsberg, P.: 137, 217, 262
Lanfranco: 249
Laporte, J.: 44, 235
Lauretus, Hyeronimus: 176
Lavelle, H.: 326
Le Prévost, A.: 137
Lebreton, M.: 218
Lefèbvre, A.: 45
Lehmann, P.: 59-62, 69, 71, 134, 156, 206, 210, 239, 264, 300, 306, 325
León de Ostia: 153, 211
Lérins: 27
Lesne, E.: 225, 249
Letaldo de Micy: 170, 184, 201, 207, 213s
Levison, W.: 58, 60, 65
Liessies: 134, 268
Lieu-Dieu: 235
Livia: 168
Lobbes: 125
Lorenzo de Durham: 156, 182
Lorié, L. Th. A.: 191
Lorsch: 71
Lottin, O.: 15
Lowe, E. A.: 160
Lucano: 58, 152, 157, 171, 184, 187
Lucrecio: 58
Luis VI: 188
Lyna, F.: 163

Mabillon: 41, 308
Macario: 123
Mac Keon, R.: 200
Macrobio: 38, 187
Mai, A.: 59
Malaquías, san: 302
Marbodio: 192
Marcelo, san: 297
Marciano Capella: 325
Margarita de Jerusalén: 182
María Magdalena: 109, 214
Mario Victorino: 34
Marsili, A.: 39, 65
Martène: 102, 325
Martín de Tours: 65
Marrou, H. I.: 26, 34, 43, 104
Mateo de Albano: 136
Mateo de Rievaulx: 100, 182
Matilde, condesa: 120
Mauricio de Sully: 223, 249

Máximo el Confesor: 132, 239
Megher, L.: 40
Melquisedec: 115
Menandro: 155, 157
Mercati, G.: 124, 133, 167, 311
Mersch, E.: 127
Metelo de Tegernsee: 310
Meyer, A. de: 211
Meyer, W.: 299, 302, 308
Meyvaert, P.: 211
Michel, A.: 261
Miguel de Pomposa: 308
Mikoletzky, H. L.: 206
Milkau, F.: 164
Millot, W. J.: 193
Mohrmann, C.: 139, 147, 193, 228, 320, 322, 326
Monchanin, J.: 326
Monod, G.: 208
Montaigne: 320
Monte Vergine: 128
Montecasino: 135, 208, 302
Monteverdi: A.: 62
Mor, C. G.: 62
Moricca, U.: 26
Morimond: 170, 251
Morin, G.: 27, 147
Morson, J.: 170
Mouroux, J.: 275
Mozley, J. H.: 182
Mühmolt, M.: 127
Mundó, A.: 28
Mynors, R. A. B.: 37

Negri, L.: 325
Newman, J. H.: 326
Nicolas, J.: 97
Nicolás de Clairvaux: 31, 279, 330
Nicolás de Maniacoria: 110
Nicole: 45
Nilo, san: 239
Nonantola: 134, 310
Nortier-Marchand, G.: 126
Noschitzka, C.: 152, 183
Notgero de Saint-Gall: 67, 299
Odilón de Cluny: 215, 297
Odón de Austria: 251
Odón de Cluny: 181, 201, 297, 308
Odón de Deuil: 186, 188s
Odón de Morimond: 259
Odón de Ourscamp: 251
Oesterreicher, J. M.: 217
Olphe-Gaillard, M.: 127
Orderico Vital: 122, 137, 171, 193, 201s, 204s, 208
Orfeo: 64
Orígenes: 21, 43, 46, 51, 66, 84, 110s, 113, 117, 123-133, 142, 221, 274, 285
Orosio: 201
Orval: 117, 221
Otón de Freising: 174, 201, 205
Ovidio: 58, 124, 156-159, 164, 169, 171, 180, 182, 184, 187

Pablo Diácono: 64, 166
Pacomio, san: 123, 126
Pánfilo: 126
Pantin, W. A.: 268
Pascasio Radberto: 96
Pablo, san: 18s, 61s, 80s, 154-158, 204, 228, 236, 260s, 266, 298, 320
Paterio: 239
Pedro Berengario: 130, 272, 329
Pedro Comestor: 227, 254
Pedro Damián: 85s, 145, 178, 199, 215, 236, 252, 254, 269, 275, 323
Pedro de Blois: 192, 233
Pedro de Celle: 31, 81, 94, 96, 102, 105, 110-112, 138, 140, 235s, 254, 263s, 285, 312s, 324
Pedro de Poitiers: 181
Pedro Diácono: 208
Pedro el Chantre: 261, 289
Pedro el Venerable: 31, 39, 44, 82, 102, 117, 136s, 145, 162, 164, 174, 177-181, 203, 235, 251, 273, 287, 297, 307, 312, 314
Pedro Lombardo: 11, 18s, 132, 154, 260

Péguy, Ch.: 56, 303
Pelagio: 19, 21
Pérez de Urbel, J.: 150
Persio: 150, 158, 186
Petit, P.: 327
Petronio: 192
Petschenig: 142
Physiologus: 169, 175
Pío XII: 147
Píndaro: 79
Pitágoras: 214
Platón: 56, 112, 172, 187, 262s
Plauto: 186
Plinio: 58, 94, 109, 176
Plutarco: 211
Pons, J.: 277
Pontigny: 129, 324
Poole, R. L.: 193
Poorter, A. de: 164
Porcel, O.: 47
Powicke, F. M.: 239
Príamo: 64
Prisciano: 30
Pseudo-Alcuino: 78
Pseudo-Agustín: 271
Pseudo-Dionisio: 126
Pseudo-Hideberto: 254
Pseudo-Hucbaldo: 308
Pseudo-Ovidio: 156
Pseudo-Rabano Mauro: 214

Quain, A.: 154-156
Quintiliano: 30, 34, 152
Quirino, san: 310

Rabano Mauro: 65, 73, 142, 159,
Raby, F. J. E.: 156
Radshall, H.: 269
Rahner, H.: 176
Raine, J.: 182
Rancé: 41
Rand, E. K.: 35
Raniero de Saint-Laurent: 171, 207
Ratramno de Corbie: 272
Raul de Cogeshall: 201
Raul Glaber: 201
Raul Tortario: 181
Regemorter, B. van: 165
Regimberto de Reichenau: 244
Reginón de Prüm: 309
Reichenau: 244, 260
Remaclo: 163
Renucci, P.: 153
Ricardo de Rolle: 267
Riché, P.: 35
Rijnberk, G. van: 166
Rivière, J.: 326
Roberto de Molesme: 122
Robson, C. A.: 249
Rochais, H.: 44, 138, 238, 241
Roisin, S.: 214s
Ross, J. B.: 167
Rosvita: 170, 210
Roth, F. W.: 131
Rouet de Journel: 238
Rousseau, O.: 125, 147
Rufford: 182
Rufino: 46
Ruperto de Deutz: 114, 120s, 125s, 156, 171, 202, 209, 250, 254, 260-263, 269, 275, 282, 297s, 313, 315
Rupp, H.: 190
Ruysbroeck: 332
Ruysschaert, J.: 134

Saint-Albans: 201
Saint-Aubin de Angers: 134
Saint-Bavon: 231
Saint-Bertin: 208
Saint-Denis: 162, 186, 209, 315s
Saint-Evre: 175
Saint-Gall: 299, 302
Saint-Laurent de Lieja: 208, 250
Saint-Martin de Tours: 65
Saint-Maximin: 214
Saint-Martial de Limoges: 302
Saint-Médard: 208
Saint-Michel: 70
Saint-Pierre de Gante: 231
Saint-Riquier: 65

Saint-Trond: 178
Saint-Victor: 247
Saint-Vorles: 162
Salustio: 170, 202
Salomón: 120, 155
Samuel: 253
San Andrés del Celio: 46, 321
San Jorge de la Selva Negra: 219
San Millán: 208
Sapin, A.: 211
Sátiro (hermano de Ambrosio): 172
Saxer, J.: 109, 214
Scivoletto, N.: 189
Schmeidler, B.: 145
Schmitt, F. S.: 96, 161
Schmitz, F.: 139, 150
Schneider, A.: 81, 96, 252
Schuck, J.: 273
Schullian, D. M.: 181
Scoto Erígena: 125
Sedulio: 59, 152
Sehón (rey amorreo): 141
Senato de Worcester: 247, 313
Séneca: 94, 153, 165, 187s, 230
Serlón de Wilton: 251
Sesini, V.: 302
Seston, W.: 132
Severus, E. von: 32, 40
Sévigné, M. de: 332
Siegmund, A.: 124-126
Sigeberto de Gembloux: 182
Siger de Brabante: 16
Signy: 129
Silos: 128
Silvestre, H.: 156, 171, 207, 209
Simón de Tournai: 17
Smalley, B.: 99, 120
Smet, J. M. de: 211
Sócrates: 187, 263
Sorrento, L.: 202, 310
Southern, R. W.: 238
Sozomeno: 125, 202
Stach, W.: 69
Stade, L.: 321
Spicq, C.: 111
Stavelot: 163
Stegmüller, F.: 100
Steidle, B.: 139, 211
Steinen, W. von der: 67, 217, 301
Stiennon, J.: 178
Strange, F.: 252
Straub-Keller: 263
Suchier, W.: 199
Suetonio: 170, 187s
Suger de Saint-Denis: 162, 170s, 186, 189, 206, 315s
Sulpicio Severo: 213
Swobada, E.: 181

Tabenne: 145
Talbot, C. H.: 198, 208, 259
Tannery, P.: 259
Tecelino: 251
Tegernsee: 154
Teobaldo de Etampes: 181
Teobaldo de Langres: 259
Teodorico de Chartres: 251, 273
Teodorico de Saint-Trond: 202
Teofrasto: 184
Ter Doest: 164
Terencio: 157, 164, 170, 186s
Teresa de Ávila: 45, 332
Teresa del Niño Jesús: 84
Tertuliano: 133
Teubner: 151
Thomas, P.: 308
Thorney: 175
Tiberio: 187
Timoteo de Alejandría: 124
Tiron: 135
Tito, emperador: 188
Tito Livio: 59, 188, 201s
Tomás de Aquino: 45, 227, 269, 273, 292, 316, 332
Tomás de Froidmont: 182
Tomás de Perseigne: 94s, 171, 176
Tompson, A. H.: 192
Traube, L.: 153, 322
Tromond: 236

Vacandard, E.: 178
Vailhé, L.: 230
Valerio Máximo: 187
Valvanera: 128
Varrón: 34
Vecchi, G.: 310
Vendryès, J.: 257
Verbraken, P.: 322
Vercauteren, F.: 169
Vernet, A.: 251
Vespasiano: 187s
Vézelay: 169
Vicente, san: 301
Villers: 266
Virgilio: 38, 58, 65, 69s, 117, 150, 155-165, 168s, 180, 184s, 202
Viscardi, A.: 202
Vivarium: 36-39
Vyver, A. van de: 297

Walafrido Estrabón: 298
Walther, M.: 84
Walter Daniel: 239
Walter Maps: 174
Weber, R.: 110
Weisweiler, H.: 240, 259
Werner de Saint-Blaise: 240
Wilibrordo: 213
Wilmann, A.: 60
Wilmart, A.: 100, 107, 129, 166, 170, 182, 186, 201, 311
Willard, H.: 153, 226
Williram de Ebersberg: 244
Winandy, J.: 26, 64, 94, 121, 296
Wolff: 56
Wolter, H.: 171, 190, 193, 202s
Wright, T.: 174
Wulff, M. de: 16

Young, K.: 300

Zinc, P.: 174
Zoepf, L.: 174
Zoepfl, F.: 201, 244

ÍNDICE GENERAL

Presentación, de Óscar Lilao Franca 9

EL AMOR A LAS LETRAS Y EL DESEO DE DIOS

INTRODUCCIÓN: Gramática y escatología 15

Literatura «pre-escolástica» y literatura «monástica». El prólogo de Pedro Lombardo sobre san Pablo. El prólogo de san Bernardo a los *Sermones in Cantica*: contemplación, teología y poesía. Afición literaria y vida eterna.

I

LA FORMACIÓN DE LA CULTURA MONÁSTICA

1. La conversión de san Benito 25

La *vida* de san Benito: sus estudios, su huida. La *Regla* de san Benito, que supone monjes letrados. La *lectio* y la *meditatio*. El estudio de la gramática en san Benito. Los estudios en Casiodoro. Sentido del problema de los estudios monásticos.

2. San Gregorio, doctor del deseo 43

San Gregorio, teólogo: su influencia, su formación y su carácter, su concepción de la vida y de la oración cristiana. Vivo sentimiento de la miseria del hombre. La compunción: desprendimiento y deseo. La posesión en la espera. El conocimiento por el amor. La paz reencontrada.

3. El culto y la cultura 57

En la época carolingia, acaban de constituirse la lengua y la cultura monásticas. Los monjes misioneros y reformadores son gramá-

ticos. San Bonifacio. Restauración de la liturgia y renovación de los estudios clásicos. Pablo Diácono. Alcuino. San Benito de Aniano. Notgero y la poesía sacra. Esmaragdo: gramática cristiana y espiritualidad monástica. Alianza de la literatura antigua con la tradición bíblica y patrística. El latín medieval.

II

LAS FUENTES DE LA CULTURA MONÁSTICA

4. La devoción al cielo 77

Una literatura de la superación. Los símbolos de la elevación: Jerusalén, la Ascensión, la Transfiguración, los ángeles, el vuelo y las alas, la concupiscencia de lo alto, los llantos de alegría. La gloria del paraíso. Los temas de la anticipación: ocio, *sabbat*, sueño, lecho. El deseo, forma presente del amor.

5. Las letras sagradas 99

La gramática, introducción a la Escritura. La lectura activa. La reminiscencia. La digresión. Imaginación bíblica. Vocabulario: virtudes bíblicas. La exégesis por concordancia. El recurso a los naturalistas. La Biblia, espejo del alma. Valor religioso del Antiguo Testamento. El Cantar de los cantares.

6. El antiguo fervor 121

San Benito y el monaquismo oriental antiguo. Constante recurso de los monjes medievales a los Padres. Lo que conocen de los padres griegos. Las sentencias de Evagrio. Origenes, doctor bíblico. Los padres latinos. Lo que se debe a san Agustín y a san Jerónimo. San Antonio en el medievo. Vocabulario patrístico: theoria, philosophia, disciplina, via regia. Prolongación de la época patrística en la Edad Media monástica. San Bernardo, el «último de los Padres».

7. Los estudios liberales 149

Testimonios contradictorios acerca de los autores clásicos. Lectura de los clásicos en las escuelas. El «accessus ad auctores»: prejuicio optimista, interpretación alegórica. La glosa. El comentario oral. La copia. Desconfianza y admiración. Interés por la arqueología. Influencia de los textos clásicos: citas, reminiscencias, imitaciones. Importancia de los temas literarios. Sentido de la naturaleza. Exageración literaria. Necesidad de rimar. El humor cisterciense. El arte monástico. El humanismo. El estilo monástico.

III

LOS FRUTOS DE LA CULTURA MONÁSTICA

8. Los géneros literarios 197

Una literatura de silencio. La *historia*: finalidad edificante. Historia y liturgia. Sentido crítico y credulidad. Vidas de santos: temas hagiográficos. La *predicación* monástica. Las sentencias. Dictar: una retórica de la escritura. La *carta* monástica: razón de ser, modelos, variedades. Los *florilegios*: fruto de lectura y contemplación.

9. La teología monástica 243

Su existencia. Su puesto en la unidad de la teología. La escuela y el claustro: sus relaciones y sus contrastes. Tradicionalismo de los monjes: en su lengua y su uso moderado de la dialéctica. *Sancta simplicitas*. Teología y contemplación. Progreso espiritual: Eadmero. El misterio del amor. Especulación o admiración.

10. El poema de la liturgia 295

La liturgia, síntesis de las artes. Escritos monásticos sobre liturgia. Escritos monásticos para la liturgia: Tropos y poemas diversos; Poesía biblica. La gramática, la métrica, el canto y la música especulativa, al servicio de la devoción. La vida de los textos. Radiación de la liturgia.

EPÍLOGO: Literatura y vida mística 317

Resultados individuales o cultura colectiva. El buen estilo como homenaje a Dios. *Mea grammatica: Christus*. El arte, segunda naturaleza. Mentalidad de autor y desprendimiento. Experiencia espiritual y literatura mística. Libertad, despojo y silencio interior.

Índice de nombres 337